Sigmund Freud
Obras completas

comentarios y notas
es Strachey,
ción de Anna Freud

Tótem y tabú
y otras obras
(1913-1914)

XIII

ortu editores

Obras completas
Sigmund Freud

Volumen 13

Obras completas
Sigmund Freud

Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey
con la colaboración de Anna Freud,
asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson

Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry

Volumen 13 (1913-14)

Tótem y tabú
y otras obras

Amorrortu editores

Primera edición en castellano, 1980; segunda edición, 1986; primera reimpresión, 1988; segunda reimpresión, 1991

Traducción directa del alemán: José Luis Etcheverry
Traducción de los comentarios y notas de James Strachey: Leandro Wolfson
Asesoramiento: Santiago Dubcovsky y Jorge Colapinto
Corrección de pruebas: Rolando Trozzi y Mario Leff

Publicada con autorización de Sigmund Freud Copyrights Ltd., The Hogarth Press Ltd., The Institute of Psychoanalysis (Londres) y Angela Richards. Primera edición en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 1955; segunda edición, corregida, 1958; sexta reimpresión de la segunda edición, 1975.

Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723.

Industria argentina. Made in Argentina.

ISBN 950-518-575-8 (Obras completas)
ISBN 950-518-589-8 (Volumen 13)

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en abril de 1991.

Tirada de esta edición: 4.000 ejemplares.

Indice general

Volumen 13

Advertencia sobre la edición en castellano

El presente libro forma parte de las *Obras completas* de Sigmund Freud, edición en 24 volúmenes que ha sido publicada entre los años 1978 y 1985. En un opúsculo que acompaña a esta colección (titulado *Sobre la versión castellana*) se exponen los criterios generales con que fue abordada esta nueva versión y se fundamenta la terminología adoptada. Aquí sólo haremos un breve resumen de las fuentes utilizadas, del contenido de la edición y de ciertos datos relativos a su aparato crítico.

La primera recopilación de los escritos de Freud fueron los *Gesammelte Schriften*,[1] publicados aún en vida del autor; luego de su muerte, ocurrida en 1939, y durante un lapso de doce años, aparecieron las *Gesammelte Werke*,[2] edición ordenada, no con un criterio temático, como la anterior, sino cronológico. En 1948, el Instituto de Psicoanálisis de Londres encargó a James B. Strachey la preparación de lo que se denominaría *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, cuyos primeros 23 volúmenes vieron la luz entre 1953 y 1966, y el 24º (índices y bibliografía general, amén de una fe de erratas), en 1974.[3]

La *Standard Edition*, ordenada también, en líneas generales, cronológicamente, incluyó además de los textos de Freud el siguiente material: 1) Comentarios de Strachey previos a cada escrito (titulados a veces *«Note»*, otras *«Introducción»*).

[1] Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 12 vols., 1924-34. La edición castellana traducida por Luis López-Ballesteros (Madrid: Biblioteca Nueva, 17 vols., 1922-34) fue, como puede verse, contemporánea de aquella, y fue también la primera recopilación en un idioma extranjero; se anticipó así a la primera colección inglesa, que terminó de publicarse en 1950 (*Collected Papers*, Londres: The Hogarth Press, 5 vols., 1924-50).

[2] Londres: Imago Publishing Co., 17 vols., 1940-52; el vol. 18 (índices y bibliografía general) se publicó en Francfort del Meno: S. Fischer Verlag, 1968.

[3] Londres: The Hogarth Press, 24 vols., 1953-74. Para otros detalles sobre el plan de la *Standard Edition*, los manuscritos utilizados por Strachey y los criterios aplicados en su traducción, véase su «General Preface», vol. 1, págs. xiii-xxii (traducido, en lo que no se refiere específicamente a la lengua inglesa, en la presente edición como «Prólogo general», vol. 1, págs. xv-xxv).

2) Notas numeradas de pie de página que figuran entre corchetes para diferenciarlas de las de Freud; en ellas se indican variantes en las diversas ediciones alemanas de un mismo texto; se explican ciertas referencias geográficas, históricas, literarias, etc.; se consignan problemas de la traducción al inglés, y se incluyen gran número de remisiones internas a otras obras de Freud. 3) Intercalaciones entre corchetes en el cuerpo principal del texto, que corresponden también a remisiones internas o a breves apostillas que Strachey estimó indispensables para su correcta comprensión. 4) Bibliografía general, al final de cada volumen, de todos los libros, artículos, etc., en él mencionados. 5) Indice alfabético de autores y temas, a los que se le suman en ciertos casos algunos índices especiales (p.ej., «Indice de sueños», «Indice de operaciones fallidas», etc.).

El rigor y exhaustividad con que Strachey encaró esta aproximación a una edición crítica de la obra de Freud, así como su excelente traducción, dieron a la *Standard Edition* justo renombre e hicieron de ella una obra de consulta indispensable.

La presente edición castellana, traducida directamente del alemán,[4] ha sido cotejada con la *Standard Edition*, abarca los mismos trabajos y su división en volúmenes se corresponde con la de esta. Con la sola excepción de algunas notas sobre problemas de traducción al inglés, irrelevantes en este caso, se ha recogido todo el material crítico de Strachey, el cual, como queda dicho, aparece siempre entre corchetes.[5]

Además, esta edición castellana incluye: 1) Notas de pie de página entre llaves, identificadas con un asterisco en el cuerpo principal, y referidas las más de las veces a problemas propios de la traducción al castellano. 2) Intercalaciones entre llaves en el cuerpo principal, ya sea para reproducir la palabra o frase original en alemán o para explicitar ciertas variantes de traducción (los vocablos alemanes se dan en nominativo singular, o tratándose de verbos, en infinitivo). 3) Un «Glosario alemán-castellano» de los principales términos especializados, anexo al antes mencionado opúsculo *Sobre la versión castellana*.

Antes de cada trabajo de Freud, se consignan en la *Standard Edition* sus sucesivas ediciones en alemán y en inglés; por nues-

[4] Se ha tomado como base la 4ª reimpresión de las *Gesammelte Werke*, publicada por S. Fischer Verlag en 1972; para las dudas sobre posibles erratas se consultó, además, Freud, *Studienausgabe* (Francfort del Meno: S. Fischer Verlag, 11 vols., 1969-75), en cuyo comité editorial participó James Strachey y que contiene (traducidos al alemán) los comentarios y notas de este último.

[5] En el volumen 24 se da una lista de equivalencias, página por página, entre las *Gesammelte Werke*, la *Standard Edition* y la presente edición.

tra parte proporcionamos los datos de las ediciones en alemán y las *principales versiones existentes en castellano.*[6]

Con respecto a las grafías de las palabras castellanas y al vocabulario utilizado, conviene aclarar que: *a*) En el caso de las grafías dobles autorizadas por las Academias de la Lengua, hemos optado siempre por la de escritura más simple («trasferencia» en vez de «transferencia», «sustancia» en vez de «substancia», «remplazar» en vez de «reemplazar», etc.), siguiendo así una línea que desde hace varias décadas parece imponerse en la norma lingüística. Nuestra única innovación en este aspecto ha sido la adopción de las palabras «conciente» e «inconciente» en lugar de «consciente» e «inconsciente», innovación esta que aún no fue aprobada por las Academias pero que parecería natural, ya que «conciencia» sí goza de legitimidad. *b*) En materia de léxico, no hemos vacilado en recurrir a algunos arcaísmos cuando estos permiten rescatar matices presentes en las voces alemanas originales y que se perderían en caso de dar preferencia exclusiva al uso actual.

Análogamente a lo sucedido con la *Standard Edition*, los 24 volúmenes que integran esta colección no fueron publicados en orden numérico o cronológico, sino según el orden impuesto por el contenido mismo de un material que debió ser objeto de una amplia elaboración previa antes de adoptar determinadas decisiones de índole conceptual o terminológica.[7]

[6] A este fin entendemos por «principales» la primera traducción (cronológicamente hablando) de cada trabajo y sus publicaciones sucesivas dentro de una colección de obras completas. La historia de estas publicaciones se pormenoriza en *Sobre la versión castellana*, donde se indican también las dificultades de establecer con certeza quién fue el traductor de algunos de los trabajos incluidos en las ediciones de Biblioteca Nueva de 1967-68 (3 vols.) y 1972-75 (9 vols.).

En las notas de pie de página y en la bibliografía que aparece al final del volumen, los títulos en castellano de los trabajos de Freud son los adoptados en la presente edición. En muchos casos, estos títulos no coinciden con los de las versiones castellanas anteriores.

[7] El orden de publicación de los volúmenes de la *Standard Edition* figura en *AE*, 1, pág. xxi, *n.* 7. Para esta versión castellana, el orden ha sido el siguiente: 1978: vols. 7, 15, 16; 1979: vols. 4, 5, 8, 9, 11, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 22; 1980: vols. 2, 6, 10, 12, 13, 23; 1981: vols. 1, 3; 1985: vol. 24.

Lista de abreviaturas

(Para otros detalles sobre abreviaturas y caracteres tipográficos, véase la aclaración incluida en la bibliografía, *infra*, pág. 251.)

AE Freud, *Obras completas* (24 vols., en curso de publicación). Buenos Aires: Amorrortu editores, 1978–.

BN Freud, *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.*

EA Freud, *Obras completas* (19 vols.). Buenos Aires: Editorial Americana, 1943-44.

GS Freud, *Gesammelte Schriften* (12 vols.). Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924-34.

GW Freud, *Gesammelte Werke* (18 vols.). Volúmenes 1-17, Londres: Imago Publishing Co., 1940-52; volumen 18, Francfort del Meno: S. Fischer Verlag, 1968.

RP *Revista de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica Argentina, 1943–.

SA Freud, *Studienausgabe* (11 vols.). Francfort del Meno: S. Fischer Verlag, 1969-75.

SE Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works* (24 vols.). Londres: The Hogarth Press, 1953-74.

SKSN Freud, *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre* (5 vols.). Viena, 1906-22.

SR Freud, *Obras completas* (22 vols.). Buenos Aires: Santiago Rueda, 1952-56.

* Utilizaremos la sigla *BN* para todas las ediciones publicadas por Biblioteca Nueva, distinguiéndolas entre sí por la cantidad de volúmenes: edición de 1922-34, 17 vols.; edición de 1948, 2 vols.; edición de 1967-68, 3 vols.; edición de 1972-75, 9 vols.

Almanach 1927	*Almanach für das Jahr 1927.* Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1926.
Dichtung und Kunst	Freud, *Psychoanalytische Studien an Werken der Dichtung und Kunst.* Viena, 1924.
Neurosenlehre und Technik	Freud, *Schriften zur Neurosenlehre und zur psychoanalytischen Technik (1913-1926).* Viena, 1931.
Technik und Metapsychol.	Freud, *Zur Technik der Psychoanalyse und zur Metapsychologie.* Viena, 1924.

Tótem y tabú
Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos
(1913 [1912-13])

Nota introductoria

Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker

Ediciones en alemán

1912 Parte I, *Imago*, **1**, nº 1, págs. 17-33. (Con el título «Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker» {«Sobre algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos»}.)
1912 Parte II, *Imago*, **1**, nº 3, págs. 213-27, y nº 4, págs. 301-33. (El mismo título.)
1913 Parte III, *Imago*, **2**, nº 1, págs. 1-21. (El mismo título.)
1913 Parte IV, *Imago*, **2**, nº 4, págs. 357-408. (El mismo título.)
1913 En un volumen, con el título *Totem und Tabu*, Leipzig y Viena: Heller, v + 149 págs.
1920 2ª ed. Leipzig, Viena y Zurich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, vii + 216 págs.
1922 3ª ed. La misma editorial, vii + 216 págs.
1924 *GS*, **10**, págs. 3-194.
1934 5ª ed. Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 194 págs.
1940 *GW*, **9**, 205 págs.
1974 *SA*, **9**, págs. 287-444.

«Vorrede zur hebräischen Ausgabe»

1934 *GS*, **12**, pág. 385.
1948 *GW*, **14**, pág. 569.
1974 *SA*, **9**, pág. 293.

Traducciones en castellano *

1923 *Tótem y tabú*. *BN* (17 vols.), **8**, págs. 7-237. Traducción de Luis López-Ballesteros.
1943 Igual título. *EA*, **8**, págs. 7-216. El mismo traductor.
1948 Igual título. *BN* (2 vols.), **2**, págs. 419-507. El mismo traductor.
1953 Igual título. *SR*, **8**, págs. 7-166. El mismo traductor.
1968 Igual título. *BN* (3 vols.), **2**, págs. 511-99. El mismo traductor.
1972 Igual título. *BN* (9 vols.), **5**, págs. 1745-850. El mismo traductor.

1955 «Prólogo para la edición hebrea de *Tótem y tabú*». *SR*, **20**, págs. 191-2. Traducción de Ludovico Rosenthal.
1968 Igual título. *BN* (3 vols.), **3**, págs. 319-20.
1972 Igual título. *BN* (9 vols.), **5**, pág. 1746.

En su «Prólogo», Freud nos dice que la primera incitación para escribir estos ensayos la recibió de las obras de Wundt y de Jung. En verdad, su interés por la antropología social era muy anterior a esas obras. En la correspondencia con Fliess (Freud, 1950*a*), aparte de alusiones generales a su larga devoción por el estudio de la arqueología y la prehistoria, hay algunas referencias específicas a temas antropológicos y a la luz que sobre ellos arroja el psicoanálisis. Por ejemplo, en el Manuscrito N (31 de mayo de 1897), *AE*, **1**, pág. 299, al referirse al «horror al incesto» menciona la relación entre el desarrollo de la cultura y la sofocación de las pulsiones —tema al cual volvió en su trabajo sobre «La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna» (1908*d*) y, mucho después, en *El malestar en la cultura* (1930*a*)—. También en la Carta 78 a Fliess (12 de diciembre de 1897) le escribe: «¿Puedes imaginar lo que son los mitos "endopsíquicos"? He ahí el último engendro de mis gestaciones mentales. La borrosa percepción interior del aparato psíquico propio estimula ilusiones de pensamiento que son naturalmente proyectadas afuera, por lo común en el futuro y el más allá. La inmortalidad, la justa recompensa, la vida después de la muerte, son todas reflexiones de nues-

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xi y *n.* 6.}

tra psique interior... psicomitología». Y en la Carta 144 (4 de julio de 1901): «¿No has leído que los ingleses excavaron un antiguo palacio en Creta (Knosos) que, según declaran, es el auténtico laberinto de Minos? Parece que Zeus fue originalmente un toro, y que también nuestro antiguo Dios fue adorado como toro antes de la sublimación promovida por los persas. Esto da tela para todo tipo de ideas, que todavía no ha llegado la hora de poner por escrito». Por último, merece mencionarse un breve párrafo de una nota al pie de la primera edición de *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **4**, pág. 230, en el cual bosqueja la derivación de la autoridad real a partir de la posición social del padre de familia.

Pero los principales elementos de la contribución de Freud a la antropología social aparecieron por primera vez en esta obra, especialmente en el cuarto ensayo, que contiene sus hipótesis sobre la horda primordial y el asesinato del padre primordial, y elabora la teoría según la cual proceden de ahí todas las posteriores instituciones sociales y culturales. El propio Freud tenía en alta estima este último ensayo, en forma y contenido. Declaró al presente traductor {James Strachey}, probablemente en 1921, que lo consideraba su obra mejor escrita. Pese a esto, el doctor Ernest Jones nos informa que aún a mediados de junio de 1913, cuando el ensayo estaba en pruebas de imprenta y ya había sido presentado ante la Sociedad Psicoanalítica de Viena, Freud continuaba manifestando sus dudas y vacilaciones acerca de su publicación. Pero las dudas pronto se disiparon y el libro fue durante toda su vida uno de sus favoritos. Recurrió a él constantemente; por ejemplo, resumió su contenido y lo examinó con particular cuidado en el capítulo VI de su *Presentación autobiográfica* (1925*d*), *AE*, **20**, págs. 62-4, y lo citó muchas veces en la última de sus obras que se publicó estando él en vida, *Moisés y la religión monoteísta* (1939*a*).

Respecto del proceso concreto de redacción de los ensayos, contamos hoy con abundantes detalles en el segundo volumen de la biografía de Jones (1955). Había comenzado a preparar la obra, y en particular a leer gran cantidad de bibliografía sobre el tema, en 1910. En agosto de 1911 pensaba ya, evidentemente, en ponerle como título «Tótem y tabú», aunque no lo adoptó en forma definitiva hasta que los ensayos fueron reunidos en un solo volumen. El primero de ellos fue completado a mediados de enero de 1912, publicado en *Imago* el mes de marzo siguiente y reimpreso poco tiempo después, con algunas omisiones, en el semanario vienés *Pan* (11 y 18 de abril de 1912) y en el periódico

Neues Wiener Journal, también de Viena (18 de abril). El segundo ensayo fue leído ante la Sociedad Psicoanalítica de Viena el 15 de mayo de 1912, en una conferencia que duró tres horas. El tercero, preparado durante el otoño de 1912, se leyó ante la Sociedad el 15 de enero de 1913. El cuarto, concluido el 12 de mayo de este último año, fue presentado a la Sociedad el 4 de junio.

Tótem y tabú fue traducido a muchas lenguas en vida de Freud: inglés (1918), húngaro (1919), español (1923), portugués (s. f.), francés (1924), italiano (1930), japonés (en dos oportunidades, 1930 y 1934) y hebreo (1939). Para la última de estas versiones escribió un prólogo especial (cf. pág. 9).

James Strachey

Prólogo

Los cuatro ensayos que siguen, publicados en los dos primeros volúmenes de la revista *Imago*, por mí dirigida, bajo el título que sirve de subtítulo al presente libro, equivalen a un primer intento mío de aplicar puntos de vista y conclusiones del psicoanálisis a unos problemas todavía no resueltos de la psicología de los pueblos. Se sitúan, entonces, en oposición metodológica, por una parte, a las obras de tan largo aliento en que Wilhelm Wundt ha utilizado con igual propósito los supuestos y modos de labor de la psicología no analítica, y, por la otra, a los trabajos de la escuela psicoanalítica de Zurich, que, a la inversa, procuran resolver problemas de la psicología individual recurriendo a material de la psicología de los pueblos. (Cf. Jung, 1911-12 y 1913.) Sin embargo, he de confesar que esos dos empeños me proporcionaron la incitación más inmediata para mis propios trabajos.

Conozco bien los defectos de estos últimos. No me referiré a los que proceden del carácter primerizo de estas indagaciones. Pero otros requieren algunas palabras introductorias. Los cuatro ensayos aquí reunidos reclaman el interés de un vasto público culto, cuando en verdad sólo pueden ser entendidos y apreciados por las pocas personas para quienes el psicoanálisis, en su peculiaridad, ya no es ajeno. Además, pretenden echar puentes entre etnólogos, lingüistas, folklorólogos, por un lado, y psicoanalistas, por el otro, y no pueden dar a cada uno de esos grupos lo que le falta: a los primeros, una introducción suficiente en la nueva técnica psicológica, y a los segundos, el adecuado dominio sobre el material que aguarda ser procesado. Deben conformarse, pues, con suscitar atención en uno y otro campo y despertar la expectativa de que unos intercambios más frecuentes entre los especialistas resultarán indudablemente fecundos para la investigación.

Los dos temas principales que dan su nombre a este pequeño libro, el tótem y el tabú, no están tratados de igual manera. El análisis del tabú se presenta como un ensayo de solución acabado y cierto, que agota el problema. La inda-

gación sobre el totemismo se limita a declarar: He aquí lo que el abordaje psicoanalítico es capaz de aportar por el momento a fin de esclarecer los problemas relativos al tótem. Esa diferencia se debe a que el tabú en verdad sigue existiendo entre nosotros; aunque en versión negativa y dirigido a contenidos diferentes, no es otra cosa, por su naturaleza psicológica, que el «imperativo categórico» de Kant, que pretende regir de una manera compulsiva y desautoriza cualquier motivación conciente. El totemismo, en cambio, es una institución religiosa y social enajenada de nuestro sentir actual, en realidad hace mucho tiempo caducada y sustituida por formas más nuevas; y si en la vida de los actuales pueblos de cultura ha dejado apenas ínfimas huellas en su religión, sus usos y costumbres, también debe de haber experimentado grandes mudanzas en los mismos pueblos que en nuestros días la profesan. El progreso social y técnico de la historia humana ha socavado mucho menos al tabú que al tótem.

En este libro se intenta colegir el sentido originario del totemismo desde sus huellas infantiles, los asomos de él que afloran en el desarrollo de nuestros propios niños. La conexión estrecha entre tótem y tabú indica a la hipótesis aquí sustentada los caminos a seguir, y si ella parece en definitiva muy inverosímil, tal carácter suyo ni siquiera representa una objeción a la posibilidad de que se haya aproximado más o menos a una realidad de difícil reconstrucción.

Roma, setiembre de 1913

Prólogo a la edición en hebreo[1]

Ninguno de los lectores de este libro podrá ponerse con facilidad en la situación afectiva del autor, quien no comprende la lengua sagrada, se ha enajenado por completo de la religión paterna —como de toda otra—, no puede simpatizar con ideales nacionalistas y, sin embargo, nunca ha desmentido la pertenencia a su pueblo, siente su especificidad de judío y no abriga deseos de cambiarla. Si se le preguntara: «¿Qué te queda entonces de judío, si has resignado todas esas relaciones de comunidad con tus compatriotas?», respondería: «Todavía mucho, probablemente lo principal». Pero en el presente no podría verter eso esencial con palabras claras. Es seguro que alguna vez lo conseguirá una intelección científica.

Para un autor así, es una particularísima vivencia que su libro se traduzca a la lengua hebraica y se ponga en manos de lectores que tienen a ese idioma histórico como lengua viva; y que esto se haga con un libro que trata sobre el origen de la religión y la moralidad, aunque es ajeno a puntos de vista judíos y no establece restricción alguna en beneficio del judaísmo. Pero el autor espera coincidir con sus lectores en el convencimiento de que la ciencia sin prejuicios no puede permanecer fuera del espíritu del nuevo judaísmo.

Viena, diciembre de 1930

[1] [En *Gesammelte Schriften*, **12**, pág. 385 (1934), donde este prólogo fue publicado por primera vez, se consignaba que la traducción al hebreo sería dada a la estampa en Jerusalén por Stybel. En realidad, esa traducción sólo apareció en 1939, publicada por Kirjeith Zefer.]

I. El horror al incesto

De los estados de desarrollo por los cuales atravesó el hombre de la prehistoria tenemos noticia merced a los monumentos y útiles inanimados que nos legó, a los conocimientos que sobre su arte, su religión y su concepción de la vida hemos recibido de manera directa o mediante la tradición contenida en sagas, mitos y cuentos tradicionales, y a los relictos que de su modo de pensar perduran en nuestros propios usos y costumbres. Pero, además, él es todavía en cierto sentido nuestro contemporáneo; viven seres humanos que, según creemos, están todavía muy próximos, mucho más que nosotros, a los primitivos, y en quienes vemos entonces los retoños directos y los representantes de los hombres tempranos. Tal es el juicio que formulamos acerca de los pueblos llamados salvajes y semisalvajes, cuya vida anímica cobra particular interés si nos es lícito discernirla como un estadio previo bien conservado de nuestro propio desarrollo.

Si esa premisa es correcta, una comparación entre la «psicología de los pueblos naturales», tal como nos la enseña la etnología, con la psicología del neurótico, que se nos ha vuelto familiar por obra del psicoanálisis, no podrá menos que revelarnos numerosas concordancias y permitirnos ver bajo nueva luz lo ya consabido en aquella y en esta.

Por razones intrínsecas y extrínsecas escojo para esta comparación las tribus que los etnógrafos han descrito como los salvajes más retrasados y menesterosos: los pobladores primordiales del continente más joven, Australia, que también en su fauna nos ha conservado tantos rasgos arcaicos, sepultados en otras partes.

Los pobladores primordiales de Australia son considerados como una raza particular que no presenta parentesco físico ni lingüístico con sus vecinos más cercanos, los pueblos melanesios, polinesios y malayos. No construyen casas ni chozas permanentes, no labran la tierra, no tienen otro animal doméstico que el perro; ni siquiera conocen el arte de la alfarería. Se alimentan exclusivamente de la carne de

los animales que pueden cazar y de las raíces que desentierran. Desconocen reyes o príncipes, la asamblea de los hombres adultos decide en los asuntos comunes. Es harto dudoso que se les pueda atribuir unas huellas de religión en la forma de la veneración de seres superiores. Las tribus del interior del continente, que a consecuencia del clima desértico tienen que luchar con las más duras condiciones de vida, parecen ser, en todos sus rasgos, más primitivas que las que viven cerca de la costa.

De estos caníbales pobres y desnudos no esperaríamos, desde luego, que en su vida sexual observaran reglas éticas como las entendemos nosotros, o sea, que impusieran un alto grado de restricción a sus pulsiones sexuales. No obstante, nos enteramos de que se han fijado como meta, con el mayor cuidado y la severidad más penosa, evitar relaciones sexuales incestuosas. Y aun su íntegra organización social parece servir a este propósito o estar referida a su logro.

En lugar de las instituciones religiosas y sociales que les faltan, hallamos en los australianos el sistema del *totemismo*. Las tribus australianas se dividen en estirpes {*Sippe*} más pequeñas o clanes, cada uno de los cuales lleva el nombre de su tótem. Ahora bien, ¿qué es el tótem? Por regla general, un animal comestible, inofensivo, o peligroso y temido; rara vez una planta o una fuerza natural (lluvia, agua) que mantienen un vínculo particular con la estirpe entera. El tótem es en primer lugar el antepasado de la estirpe, pero además su espíritu guardián y auxiliador que le envía oráculos; aun cuando sea peligroso, conoce a sus hijos y es benévolo con ellos. Los miembros del clan totémico, por su parte, tienen la obligación sagrada, cuya inobservancia se castiga por sí sola, de no matar (aniquilar) a su tótem y de abstenerse de su carne (o del consumo posible). El carácter de tótem no adhiere a un individuo solo, sino a todos los de su especie. De tiempo en tiempo se celebran fiestas donde los miembros del clan totémico figuran o imitan, en danzas ceremoniales, los movimientos y cualidades de su tótem.

El tótem se hereda en línea materna o paterna; la primera variedad es posiblemente la originaria en todas partes y sólo más tarde fue relevada por la segunda. La pertenencia al tótem es la base de todas las obligaciones sociales del australiano; por una parte, prevalece sobre la condición de ser integrante de una misma tribu y, por la otra, relega a un segundo plano el parentesco de sangre.[1]

[1] «*The totem bond is stronger than the bond of blood or family in the modern sense*» {«El lazo totémico es más fuerte que el lazo de sangre o familiar en el sentido moderno»}. (Frazer, 1910, **1**, pág. 53.)

El tótem no está ligado a un suelo ni a un lugar; los miembros del clan totémico viven separados unos de otros, y conviven pacíficamente con los seguidores de otros tótems.[2]

Por último, hemos de mencionar aquella peculiaridad del sistema totemista en virtud de la cual reclama el interés también del psicoanalista. Casi en todos los lugares donde rige el tótem existe también la norma de que *miembros del mismo tótem no entren en vínculos sexuales recíprocos, vale*

[2] Este sumarísimo extracto del sistema totemista necesita algunas elucidaciones y restricciones: el nombre «tótem», bajo la forma «tótam», fue tomado en 1791 de los pieles rojas de Norteamérica por el inglés J. Long. El tema poco a poco despertó gran interés en la ciencia y dio lugar a una abundante bibliografía; de ella destaco como obras principales el libro en cuatro volúmenes de J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy* (1910), y libros y escritos de Andrew Lang —p. ej., *The Secret of the Totem* (1905)—. El mérito de haber discernido la importancia del totemismo para la historia primordial de la humanidad corresponde al escocés John Ferguson McLennan (1869-70). Aparte del totemismo de los australianos, instituciones totemistas se observaron, o se observan todavía hoy, entre los indios norteamericanos; además, entre los pueblos de Oceanía insular, en las Indias orientales y en buena parte de Africa. Pero numerosas huellas y relictos, que de otro modo serían de difícil interpretación, permiten inferir que el totemismo existió antaño también entre las poblaciones primordiales de Europa y de Asia, *arias* y *semitas*, de suerte que muchos investigadores se inclinan a discernirlo como una fase necesaria y universal del desarrollo humano.

Ahora bien, ¿cómo llegaron los hombres de la prehistoria a adjudicarse un tótem, vale decir, una descendencia de este o estotro animal como base de sus obligaciones sociales y, según luego se verá, también de sus restricciones sexuales? Sobre esto hay numerosas teorías —de las cuales el lector alemán puede obtener un panorama en Wundt (1906 [págs. 264 y sigs.])—, pero ningún acuerdo. Prometo analizar próximamente el problema del totemismo en un estudio particular, donde intentaré solucionarlo mediante aplicación del abordaje psicoanalítico. (Véase el cuarto ensayo de esta obra.)

Pero no sólo la teoría del totemismo está sujeta a polémica; los hechos mismos en que se apoya apenas si pueden ser formulados en enunciados universales como los que intentamos en el texto. Casi no hay afirmación a la que no se le deban agregar excepciones o contradicciones. Empero, no es lícito olvidar que aun los pueblos más primitivos y conservadores son en cierto sentido pueblos antiguos y tienen tras sí un largo tiempo en el cual lo originario de ellos experimentó muchos desarrollos y desfiguraciones. Así, en los pueblos que todavía lo presentan, hallamos hoy al totemismo en los más diversos estadios de decadencia, descomposición, transiciones hacia otras instituciones sociales y religiosas, o bien en configuraciones estacionarias quizá muy distantes ya de su esencia originaria. La dificultad reside, entonces, en que no resulta nada fácil decidir qué, en esas constelaciones actuales, puede considerarse una copia fiel del pasado provisto de sentido, y qué una desfiguración secundaria de él.

decir, no tengan permitido casarse entre sí. Es la *exogamia,* conectada con el tótem.

Es bien curiosa esta prohibición, de severo imperio. Nada de lo que llevábamos averiguado acerca del concepto o las propiedades del tótem la anunciaba; tampoco se comprende cómo se ha introducido en el sistema del totemismo. Por eso no nos asombra que muchos investigadores supongan, lisa y llanamente, que en su origen —en el comienzo de los tiempos y de acuerdo con su sentido— la exogamia nada tuvo que ver con el totemismo, sino que se le agregó, sin que mediasen profundos nexos, en algún momento en que resultaron necesarias unas limitaciones a los casamientos. Comoquiera que fuese, la unión de totemismo y exogamia existe y demuestra ser bien sólida.

Aclarémonos el significado de esta prohibición mediante algunas elucidaciones:

a. Su trasgresión no se deja librada, como ocurre con las otras prohibiciones totémicas (p. ej., la de matar al animal totémico), a un castigo del culpable que sobrevendría de un modo por así decir automático, sino que la tribu entera se la cobra de la manera más enérgica como si fuera preciso defender a la comunidad toda de un peligro que amenaza o de una culpa oprimente. Algunas líneas tomadas del libro de Frazer ya mencionado[3] bastarán para evidenciar la seriedad con que semejantes faltas son tratadas por estos salvajes que, según nuestros patrones, carecerían de toda norma ética: «*In Australia the regular penalty for sexual intercourse with a person of a forbidden clan is death. It matters not whether the woman be of the same local group or has been captured in war from another tribe; a man of the wrong clan who uses her as his wife is hunted down and killed by his clansmen, and so is the woman; though in some cases, if they succeed in eluding capture for a certain time, the offence may be condoned. In the Ta-ta-thi tribe, New South Wales, in the rare cases which occur, the man is killed but the woman is only beaten or speared, or both, till she is nearly dead; the reason given for not actually killing her being that she was probably coerced. Even in casual amours the clan prohibitions are strictly observed; any violations of these prohibitions "are regarded with the utmost abhorrence and are punished by death"*».*

[3] Frazer (1910, **1**, pág. 54) [citando a Cameron (1885, pág. 351)].

* {«En Australia, el castigo corriente por mantener relación sexual con una persona de un clan prohibido es la muerte. No importa que la mujer sea del mismo grupo local, o pertenezca a otra tribu y haya

b. Como este duro castigo se ejerce también contra amoríos pasajeros que no engendraron hijos, es improbable que la prohibición responda a otros motivos, por ejemplo de índole práctica.

c. Puesto que el tótem es hereditario y no se altera por casamiento, se echan de ver fácilmente las consecuencias de la prohibición, por ejemplo en caso de herencia matrilineal. Si el marido pertenece a un clan de tótem «Canguro» y su mujer al tótem «Emú», los hijos (varones y mujeres) serán todos Emú. De acuerdo con la regla totémica, a un hijo varón de este matrimonio se le vuelve imposible el comercio incestuoso con su madre y sus hermanas, las cuales, como él, son Emú.[4]

d. Pero apenas hace falta un momento de reflexión para inteligir que la exogamia conectada con el tótem logra más, y por tanto se propone algo más, que prevenir el incesto con la madre y hermanas. También impide al varón la unión sexual con cualquier mujer de su propia estirpe, o sea, con cierto número de personas del sexo femenino que no son sus parientes consanguíneos, pero a quienes trata como si lo fueran. A primera vista no se advierte el justificativo psicológico de esta limitación enorme, que va mucho más allá de todo cuanto los pueblos civilizados conocen en este aspecto. Uno sólo cree comprender que el papel del tótem (animal) como antepasado es tomado bien en serio. Todos los que descienden del mismo tótem son parientes por la sangre, forman una familia, y en esta aun los grados de pa-

sido capturada en la guerra; un hombre del clan impropio que la usa como esposa es atrapado y muerto por los hombres de su clan, y lo mismo la mujer; aunque en algunos casos, si logran eludir la captura durante cierto tiempo, puede perdonárseles el agravio. En la tribu Ta-ta-thi, de Nueva Gales del Sur, en los raros casos en que ello ocurre, al hombre se lo mata pero a la mujer sólo se la azota o hiere con instrumentos punzantes, o ambas cosas, hasta que está al borde de la muerte; como razón para no matarla se argumenta que probablemente fue coaccionada. Aun en las relaciones amorosas casuales las prohibiciones clánicas son rigurosamente observadas; cualquier violación de tales prohibiciones "es considerada con el máximo aborrecimiento y castigada con la muerte"».}

[4] Pero al padre, que es Canguro, le está permitido —al menos en virtud de esta prohibición— el incesto con sus hijas, que son Emú. En caso de herencia patrilineal del tótem, el padre sería Canguro, y también los hijos; por tanto, al padre le estaría prohibido el incesto con sus hijas, pero el hijo varón tendría permitido el incesto con su madre. Estas consecuencias de la prohibición totémica constituyen un indicio de que la herencia materna es más antigua que la paterna, pues hay fundamento para suponer que las prohibiciones totémicas están dirigidas sobre todo a las apetencias incestuosas del hijo varón.

rentesco más distanciados se consideran un impedimento absoluto para la unión sexual.

Así pues, estos salvajes nos muestran un grado insólitamente alto de horror o sensibilidad al incesto, conectado con la peculiaridad, que no entendemos bien, de sustituir el parentesco consanguíneo real por el parentesco totémico. Pero no exageremos demasiado esta oposición; recordemos que la prohibición totémica incluye el incesto real como un caso especial.

¿De qué manera se ha llegado a sustituir la familia real y efectiva por la estirpe totémica? He aquí un enigma cuya solución acaso se obtenga junto con el esclarecimiento del tótem. Cabe reparar, en efecto, en que, dada una libertad para el comercio sexual que supere la barrera del matrimonio, la consanguinidad, y con ella la prevención del incesto, se volverán tan inciertas que la prohibición tendrá que aducir inevitablemente otro fundamento. Por eso no es superfluo apuntar que las costumbres de los australianos reconocen condiciones sociales y oportunidades festivas en que se infringe el privilegio matrimonial exclusivo de un hombre sobre una mujer.

El uso lingüístico de estas tribus australianas (así como el de la mayoría de las otras comunidades totémicas) exhibe una peculiaridad que sin ninguna duda se inserta en este nexo: los vínculos de parentesco de que se valen no toman en cuenta la relación entre dos individuos, sino entre un individuo y un grupo; según la expresión de L. H. Morgan [1877], pertenecen al «*sistema clasificatorio*». Esto significa que un hombre llama «padre» no sólo a quien lo engendró, sino a cualquier otro hombre que de acuerdo con los estatutos tribales habría podido casarse con su madre y de ese modo ser su padre; y llama «madre» a cualquier mujer, no sólo a la que lo dio a luz, sino a todas las que sin violar las leyes tribales habrían podido serlo. Llama «hermano» y «hermana» no sólo a los hijos de sus verdaderos padres, sino a los hijos de todas las personas nombradas, que mantienen con él una relación parental de carácter grupal, etc. Por tanto, los nombres de parentesco que dos australianos se dan entre sí no necesariamente indican su parentesco consanguíneo, como debería ser según nuestro uso lingüístico; designan unos vínculos sociales, antes que físicos. Tenemos una aproximación a ese sistema clasificatorio entre los niños, cuando se los mueve a llamar «tío» o «tía» a los amigos o amigas de sus padres, o, en sentido traslaticio, cuando hablamos de «hermanos en Apolo» o «hermanas en Cristo».

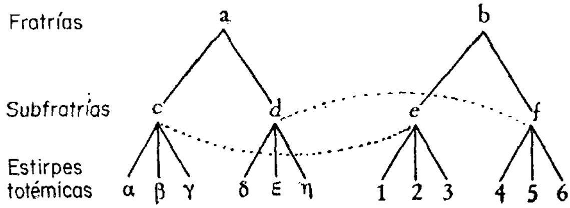
La explicación de este uso lingüístico tan extraño para nosotros se obtiene fácilmente concibiéndolo como un resto y un indicio de aquella institución matrimonial que el reverendo L. Fison ha llamado «matrimonio por grupos», y cuya esencia consiste en que cierto número de hombres ejerce derechos maritales sobre cierto número de mujeres. Luego, los hijos de este matrimonio por grupos legítimamente se consideran hermanos entre sí, aunque no todos sean nacidos de la misma madre; y tienen por padres a todos los hombres del grupo.

Muchos autores, como Westermarck (1901), refutan las conclusiones que otros han extraído de la existencia del parentesco por grupos, pero los mejores conocedores de los salvajes australianos están de acuerdo en que los nombres de parentesco clasificatorios han de considerarse un relicto de los tiempos del matrimonio por grupos. Más aún: según Spencer y Gillen (1899 [pág. 64]), cierta forma del matrimonio por grupos subsiste todavía en las tribus de los urabunna y de los dieri. Así, el matrimonio por grupos habría precedido en estos pueblos al matrimonio individual, y no habría desaparecido sin dejar como secuela nítidas huellas en el lenguaje y las costumbres.

Ahora bien, sustituyamos el matrimonio individual por el matrimonio por grupos; así se nos vuelve comprensible la aparente desmesura de la evitación del incesto que nos sorprendiera en esos mismos pueblos. La exogamia totémica, la prohibición del comercio sexual entre miembros del mismo clan, se nos aparece como el recurso más adecuado para prevenir el incesto grupal, que luego resultó fijado y sobrevivió largo tiempo a su motivación.

Si de este modo creemos haber entendido los motivos de las limitaciones al matrimonio entre los salvajes australianos, tenemos que saber todavía que las relaciones efectivas permiten discernir una complejidad mayor, desconcertante a primera vista. En efecto, son pocas las tribus de Australia que no muestren otra prohibición además de la barrera totémica. La mayoría están organizadas de tal modo que se descomponen en primer término en dos mitades, a las que se ha llamado «clases matrimoniales» (en inglés, «*phratries*» {«fratrías»}). Cada una de estas clases matrimoniales es exógama e incluye una pluralidad de estirpes totémicas. Por lo general, se divide todavía en dos subclases («*subphratries*» {«subfratrías»}), y la tribu entera, por tanto, en cuatro; así, las subclases están situadas entre las fratrías y las estirpes totémicas.

He aquí el aspecto del esquema típico, que en la realidad se da muy a menudo, de la organización de una tribu australiana:



Las doce *estirpes totémicas* se *subordinan* a *cuatro* subclases y dos clases. Todas las divisiones son exógamas.[5] La subclase *c* forma una unidad exógama con la *e*, y la subclase *d* con la *f*. El resultado, vale decir, la tendencia de estas instituciones, es indudable: por este camino se limitan todavía más la elección de cónyuge y la libertad sexual. Si sólo existieran las doce estirpes totémicas, un miembro de una de ellas —bajo la premisa de que cada estirpe constara de igual número de individuos— tendría permitido elegir entre el 11/12 de las mujeres de la tribu entera. La existencia de las dos fratrías limita este número a $6/12 = 1/2$; un hombre del tótem α sólo puede tomar por esposa a una mujer de las estirpes 1 a 6. Y al introducirse las dos subclases, la elección se reduce a los $3/12 = 1/4$; un hombre del tótem α tiene que limitar su elección matrimonial a las mujeres de los tótems 4, 5 y 6.

Los nexos históricos entre las clases matrimoniales —en algunas tribus hay hasta nueve— y las estirpes totémicas son enteramente oscuros. Sólo se advierte que esas instituciones quieren obtener lo mismo que la exogamia totémica, y aun aspiran a conseguir más. Pero mientras que la exogamia totémica hace la impresión de un estatuto sagrado nacido no se sabe cómo, o sea, de una costumbre, las complicadas instituciones de las clases matrimoniales, sus subdivisiones y las condiciones a ellas enlazadas parecen surgidas de una legislación guiada por fines concientes, que quizá retomó la tarea de prevenir el incesto porque el influjo del tótem se relajaba. Y en tanto que el sistema totémico es, como sabemos, la base de todas las otras obligaciones sociales y limitaciones éticas de la tribu, el significado de las fratrías se agota en general en la regulación de la elección matrimonial, que se propone establecer.

[5] El número de los tótems se ha escogido de manera arbitraria.

En la ulterior conformación del sistema de las clases matrimoniales se evidencia un afán por ir más allá de la prevención del incesto natural y grupal, prohibiendo el matrimonio entre parientes grupales más distanciados; se asemeja en esto a lo que hizo la Iglesia Católica al extender a los primos la prohibición de casarse entre sí, que desde siempre regía para los hermanos, e inventar, además, el grado de parentesco espiritual [padrinos y ahijados]. (Lang, 1910-11 [pág. 87].)

Ayudaría poco a nuestro interés que nos empeñáramos en entrar más a fondo en las discusiones extraordinariamente enredadas, y no aclaradas, sobre el origen y el significado de las clases matrimoniales, así como sobre su nexo con el tótem. Para nuestros fines nos basta señalar el gran cuidado que ponen los australianos y otros pueblos salvajes en prevenir el incesto.[6] Diríamos que ellos son más susceptibles que nosotros ante el incesto. Es probable que la tentación de ellos sea mayor, y por eso les haga falta una protección más amplia.

Ahora bien, el horror de estos pueblos al incesto no se conforma con erigir las instituciones que hemos descrito, que parecen apuntar sobre todo al incesto grupal. Hay que añadir la existencia de una serie de «costumbres» que previenen el comercio individual entre parientes cercanos en el sentido en que nosotros entendemos esto último, observadas con una severidad directamente religiosa, y acerca de cuyo propósito no podemos abrigar dudas. A esas costumbres o prohibiciones normativas podemos llamarlas «evitaciones» (*«avoidances»*). Su difusión rebasa en mucho a los pueblos totemistas australianos. Pero también en este punto me veo precisado a rogar al lector conformarse con un escorzo fragmentario tomado de un rico material.

Entre los melanesios, esas prohibiciones limitadoras apuntan al comercio entre el muchacho varón con su madre y hermanas. Por ejemplo, en la isla de Lepers, una de las Nuevas Hébridas, a partir de cierta edad el muchacho abandona la casa materna y se muda a la «casa-club», donde a partir de entonces suele dormir y tomar sus comidas. Es cierto que todavía tiene permitido visitar su casa para pedir alimento; pero si su hermana está en ella, tiene que alejarse sin haber comido; en caso de que no esté allí ninguna de sus

[6] Acerca de este punto ha insistido recientemente Storfer (1911 [pág. 16]).

hermanas, puede sentarse a comer cerca de la puerta. Si hermano y hermana se encuentran casualmente por el campo, ella debe alejarse corriendo o esconderse. Si en unas huellas marcadas en la arena el muchacho reconoce las de su hermana, no las seguirá, como tampoco ella las de él. Más todavía: ni siquiera pronunciará su nombre, y se guardará de usar una palabra corriente que esté contenida como parte de aquel. Esa evitación, que comienza con la ceremonia de la pubertad, dura toda la vida. La reserva mantenida entre una madre y su hijo varón aumenta con los años; por lo demás, es sobre todo asunto de ella. Si le ofrece algo de comer, no se lo alcanza ella misma, se lo deja delante; no se dirige a él en forma familiar, sino que —de acuerdo con nuestro uso lingüístico— lo trata de «usted», no de «tú».[7]

Parecidos hábitos privan en Nueva Caledonia. Si hermano y hermana se encuentran, ella se refugia en la maleza y él sigue de largo sin volver la cabeza.[8]

En la península de Gazelle, en Nueva Bretaña, una hermana ya no puede dirigir la palabra a su hermano después del casamiento de ella; tampoco pronuncia ya su nombre, sino que lo designa mediante un circunloquio.[9]

En Nueva Mecklemburgo, primo y prima (aunque no de cualquier tipo) están afectados por esas limitaciones, lo mismo que hermano y hermana. No pueden acercarse uno al otro, ni darse la mano, ni hacerse regalos; sin embargo, pueden hablarse a unos pasos de distancia. El castigo por el incesto con una hermana es ser ahorcado.[10]

En las islas Fiji, estas reglas de evitación son particularmente severas; no recaen sólo sobre las hermanas consanguíneas; también sobre las grupales. Tanto más raro nos suena enterarnos de que estos salvajes conocen orgías sagradas en las que justamente se busca la unión sexual entre estos grados prohibidos de parentesco; a menos que prefiramos, en vez de asombrarnos por esa oposición, recurrir a ella para explicar la norma prohibidora.[11]

Entre los batta, de Sumatra, estas evitaciones afectan a todos los vínculos de parentesco próximo. Por ejemplo, para un batta sería en extremo chocante acompañar a su propia hermana a una tertulia. Un hermano batta se sentirá incó-

[7] Frazer (1910, 2, págs. 77-8), citando a Codrington (1891 [pág. 232]).

[8] [Frazer (*ibid.*, pág. 78), citando a Lambert (1900, pág. 114).]

[9] Frazer (*ibid.*, pág. 124) [citando a Parkinson (1907, págs. 67-8)].

[10] Frazer (*ibid.*, págs. 130-1), citando a Peckel (1908 [pág. 467]).

[11] Frazer (*ibid.*, págs. 146 y sigs.), citando a Fison [1885, págs. 27 y sigs.].

modo en compañía de su hermana, aun estando presentes otras personas. Si uno de ellos entra en la casa, la otra parte prefiere irse. Un padre no permanecerá solo en la casa con su hija, como no lo hará una madre con su hijo. El misionero holandés que nos informa sobre estas costumbres añade que, por desgracia, él no puede menos que considerarlas justificadas. En ese pueblo se supone, sin más, que el hecho de encontrarse solos un hombre con una mujer lleva a una intimidad indebida, y puesto que ellos esperan del comercio entre parientes consanguíneos todos los castigos y malas consecuencias posibles, hacen bien en evitar cualquier tentación mediante esas prohibiciones.[12]

Entre los barongo de la Bahía de Delagoa, en Sudáfrica, rigen, cosa asombrosa, los más severos preceptos respecto de la concuñada, la mujer del hermano de la esposa propia. Si un hombre encuentra en alguna parte a esta persona para él peligrosa, la evita con cuidado. No se atreve a comer del mismo plato con ella, le dirige la palabra con temor, no osa entrar en su choza y sólo la saluda con temblorosa voz.[13]

Entre los akamba (o wakamba), del Africa Oriental Inglesa, rige una evitación que uno esperaría hallar más a menudo. Una muchacha, entre su pubertad y su casamiento, tiene que poner cuidado en rehuir a su padre. Se esconde si lo encuentra por la calle, nunca intenta sentarse junto a él y se comporta de este modo hasta el momento de sus esponsales. Después de casada, ya no tiene impedimento alguno para tratar con su padre.[14]

La evitación que es con mucho la más difundida, severa e interesante para los pueblos civilizados es la que limita el trato entre un hombre y su suegra. Rige universalmente entre los australianos, pero también entre los melanesios, polinesios y los pueblos negros del Africa hasta donde llegan las huellas del totemismo y del parentesco por grupos, y probablemente aún más allá. En muchos de estos pueblos existen parecidas prohibiciones al trato inocente de una mujer con su suegro; empero, ni de lejos son tan constantes y serias. En casos aislados, ambos suegros son objeto de la evitación. Como nos interesa menos la difusión etnográfica que el contenido y el propósito de la evitación de la suegra, también aquí me limitaré a mencionar unos pocos ejemplos.

En las Islas de Banks, «estos mandamientos son muy estrictos y de penosa observancia. Un hombre tiene que

[12] Frazer (*ibid.*, pág. 189) [citando a Joustra (1902, págs. 391-2)].
[13] Frazer (*ibid.*, pág. 388), citando a Junod [1898, págs. 73 y sigs.].
[14] Frazer (*ibid.*, pág. 424) [citando a C. W. Hobley (manuscrito inédito)].

evitar la proximidad de su suegra, y ella la de él. Si por casualidad se encuentran en una senda, la mujer se aparta y le da la espalda hasta que él ya ha pasado, o él hace lo mismo.

»En Vanua Lava (Port Patteson), un hombre ni siquiera echará a andar por la playa detrás de su suegra hasta que la marea alta no haya borrado las huellas que los pasos de ella dejaron sobre la arena. No obstante, pueden dirigirse la palabra a cierta distancia. Está por completo excluido que él mencione alguna vez el nombre de su suegra, o ella el de su yerno».[15] *

En las Islas Salomón, el hombre desde su matrimonio no tiene permitido ni ver a su suegra ni hablarle. Si la encuentra, no deja entender que la conoció, sino que se aleja a todo correr para esconderse.[16]

Entre los cafres zulúes, «la costumbre exige que un hombre se avergüence de su suegra y haga todo lo posible para evitar su compañía. No entra en la choza donde ella está y, si se encuentran, ella o él se apartan. Por ejemplo, ella se esconde tras unas matas mientras él mantiene el escudo ante su cara. Cuando no pueden evitarse y la mujer no tiene otra cosa para ocultarse, se ata al menos un haz de pasto en torno de la cabeza a fin de cumplir con el ceremonial. El trato entre ellos debe realizarse por los buenos oficios de un tercero, o tienen permitido darse voces a distancia si entre ambos hay alguna barrera, por ejemplo el foso del kraal. Ninguno de ellos puede pronunciar el nombre del otro». (Frazer, 1910, **2**, pág. 385.)

Entre los basoga, una tribu negra de las fuentes del Nilo, un hombre sólo puede dirigir la palabra a su suegra si ella se encuentra en otra habitación de la casa y él no la ve. Por otra parte, este pueblo aborrece tanto el incesto que no deja de castigarlo siquiera en los animales domésticos. (*Ibid.*, pág. 461.)

Mientras que el propósito y la intencionalidad de las otras evitaciones entre parientes cercanos no admiten duda ninguna, de suerte que todos los observadores los conciben como unas medidas protectoras contra el incesto, numerosos auto-

[15] Frazer (*ibid.*, pág. 76) [citando a Codrington (1891, págs. 42 y sigs.)].

* {Los entrecomillados son los establecidos por la edición de *Studienausgabe*. Algunas de estas citas fueron traducidas por Freud del inglés literalmente, en otras recurre a la paráfrasis o la síntesis. Procuramos volcar el texto de Freud buscando algún auxilio terminológico en los fragmentos de antropólogos ingleses que ofrece la *Standard Edition.*}

[16] Frazer (*ibid.*, pág. 117), citando a Ribbe (1903 [págs. 140-1]).

res han dado una interpretación diversa de las prohibiciones que afectan al trato con la suegra. Con todo derecho pareció incomprensible que esos pueblos mostraran tanta angustia ante la tentación que un hombre sentiría en presencia de una mujer anciana que podría ser su madre, sin serlo de hecho. (Crawley, 1902, pág. 405.)

Igual objeción ha merecido la concepción de Fison [Fison y Howitt, 1880, pág. 104], quien hizo notar que ciertos sistemas de clases matrimoniales presentaban una laguna, a saber, no impedían teóricamente el matrimonio entre un hombre y su suegra; por eso —sostuvo— había hecho falta una medida especial para evitar esa posibilidad.

Sir John Lubbock (1870 [págs. 84-5]) reconduce el comportamiento de la suegra hacia su yerno al antiguo matrimonio por rapto («*marriage by capture*»). «Mientras el rapto de la esposa existió de hecho, la indignación de los padres fue también bastante seria. Y cuando de esta forma de matrimonio sólo sobrevivieron unos símbolos, también se simbolizó aquella indignación, y esta costumbre perdura aun luego de olvidado su origen». A Crawley [1902, pág. 406] le resulta fácil mostrar cuán poco compatible con el detalle de los hechos observados es este intento de explicación.

A juicio de E. B. Tylor [1889, págs. 246-7], el trato que la suegra dispensa a su yerno es simplemente una forma de «no admisión» («*cutting*») en la familia de la esposa; el marido es considerado como un extraño hasta que nace el primer hijo. Sin embargo, y aun prescindiendo de los casos en que esta última condición no cancela la norma prohibidora, la explicación de Tylor está expuesta a objeciones: no ilumina el hecho de que la costumbre recaiga sobre el vínculo entre yerno y suegra, vale decir, la explicación descuida el factor sexual; además, no da razón de ese horror que merece el calificativo de sagrado y se expresa en los mandamientos de evitación. (Crawley, 1902, pág. 407.)

Una mujer zulú a quien le preguntaron por el fundamento de la prohibición adujo un motivo de ternura: «No está bien que él vea los pechos que amamantaron a su esposa».[17]

Como es notorio, también en los pueblos civilizados el vínculo entre yerno y suegra es uno de los aspectos más espinosos de la organización familiar. Es cierto que la sociedad de los pueblos blancos de Europa y Norteamérica ya no les prescribe mandamientos de evitación, pero a menudo se evitarían muchas querellas y disgustos si estos subsistieran como una costumbre y los individuos no se vieran precisados

[17] Crawley (1902, pág. 401), citando a Leslie (1875 [pág. 141]).

a erigirlos de nuevo. A muchos europeos acaso les parezca un acto de alta sabiduría el de los pueblos salvajes que, con sus mandamientos de evitación, han excluido de antemano toda inteligencia posible entre esas dos personas que adquirieron tan cercano parentesco. No hay duda de que en la situación psicológica de suegra y yerno está contenido algo que promueve la hostilidad entre ellos y obstaculiza su convivencia. El hecho de que el gracejo {*Witz*} de los pueblos civilizados haya tomado como objeto predilecto el tema de la suegra indica, a mi parecer, que las relaciones de sentimiento entre ambos conllevan además unos componentes que entran en aguda oposición. Opino que ese vínculo es en verdad «ambivalente», compuesto de mociones encontradas, tiernas y hostiles.

Cierto sector de estas mociones es bien evidente: De parte de la suegra, la aversión a renunciar a su posesión sobre la hija, la desconfianza hacia el extraño a quien la entrega, la tendencia a afirmar una posición dominante a que se había acostumbrado en su propia casa. Y de parte del hombre, la decisión de no subordinarse más a ninguna voluntad ajena, los celos hacia todas las personas que poseyeron antes que él la ternura de su mujer y —*last not least*— la aversión a que le empañen la ilusión de la sobrestimación sexual. Es que este efecto le produciría las más de las veces la persona de la suegra, quien por tantos rasgos comunes le recuerda a la hija, pero ha perdido todos los encantos de juventud, belleza y frescura psíquica que a sus ojos confieren valor a su esposa.

Ahora bien, podemos agregar todavía otros motivos merced a la noticia que sobre unas mociones anímicas escondidas nos procura la indagación de seres humanos individuales. Toda vez que la mujer deba satisfacer sus necesidades psicosexuales en el matrimonio y la vida familiar, siempre la amenazará el peligro de quedar insatisfecha por el término prematuro del vínculo conyugal o por la esterilidad de su propia vida afectiva. La madre que envejece se protege de ese peligro por empatía con sus hijos, identificándose con ellos, haciendo suyas sus vivencias afectivas. Se acostumbra decir que los padres permanecen jóvenes junto a sus hijos; y esta es, de hecho, una de las ganancias anímicas más valiosas que obtienen de ellos. Así, en caso de no haber hijos, falta una de las mejores posibilidades de lograr la resignación requerida para el propio matrimonio. Esta empatía de la madre con su hija la lleva fácilmente a co-enamorarse del hombre a quien esta ama, lo cual, en casos agudos, y a consecuencia de la fuerte revuelta contra esa disposición de los

sentimientos, lleva a contraer formas graves de neurosis. De cualquier modo, es muy común en la suegra la tendencia a ese enamoramiento, y este mismo, o la aspiración que trabaja en sentido contrapuesto, se suman al alboroto de las fuerzas que libran combate en el interior de su alma. Harto a menudo es dirigido al yerno, en efecto, el componente no tierno, sádico, de la excitación amorosa, a fin de sofocar tanto mejor al componente tierno, prohibido.

En el hombre, el vínculo con la suegra es complicado por parecidas mociones, que, empero, provienen de otras fuentes. La vía de la elección de objeto lo ha llevado hasta su objeto de amor, por regla general, a través de la imagen de su madre y quizá también de su hermana; a consecuencia de la barrera del incesto, su predilección {*Vorliebe*; «amor previo»} se ha deslizado desde esas personas queridas de la infancia hasta parar en un objeto ajeno, imagen especular de aquellas. En lugar de su madre propia, y madre de su hermana, ahora ve entrar en escena a su madre política; así desarrolla una tendencia a recaer en la elección de su prehistoria, pero todo en su interior se revuelve contra ello. Su horror al incesto pide que no se le recuerde la genealogía de su elección de objeto; la actualidad de la madre política, a quien no ha conocido desde siempre como a la madre de suerte que su imagen en lo inconciente pudiera guardarse intacta, le facilita la desautorización. Una tendencia a la quisquillosidad y al desaire, que viene a sumarse a la mezcla de sentimientos, nos permite conjeturar que la suegra constituye de hecho una tentación incestuosa para el yerno; por lo demás, no es raro que un hombre se enamore manifiestamente de quien luego será su suegra, antes que su inclinación migre a la hija.

Por lo que veo, nada nos impide suponer que es justamente este factor del vínculo, el factor incestuoso, el que ha motivado la evitación entre yerno y suegra entre los salvajes. Por eso, para esclarecer estas «evitaciones», que son de tan severa observancia en estos pueblos primitivos, preferiríamos la opinión, manifestada originariamente por Fison [cf. *supra*, pág. 23], según la cual en estos preceptos no ha de verse más que una protección frente al incesto posible. Y lo mismo valdría para todas las otras evitaciones entre parientes por consanguinidad o por alianza. Sólo subsiste la diferencia de que en el primer caso el incesto es directo y el propósito de prevenirlo pudo ser conciente; en el otro caso, incluido el vínculo con la suegra, el incesto sería una tentación fantaseada, mediada por unos eslabones intermedios inconcientes.

En las precedentes consideraciones hemos tenido poca oportunidad de mostrar que los hechos de la psicología de los pueblos pueden verse con nueva inteligencia merced a la aplicación del abordaje psicoanalítico; en efecto, hace tiempo que el horror de los salvajes al incesto se ha discernido como tal, y no requiere más interpretación. Lo que nosotros podemos añadir para apreciarlo es este enunciado: se trata de un rasgo infantil por excelencia, y de una concordancia llamativa con la vida anímica del neurótico. El psicoanálisis nos ha enseñado que la primera elección de objeto sexual en el varoncito es incestuosa, recae sobre los objetos prohibidos, madre y hermana;[18] y también nos ha permitido tomar conocimiento de los caminos por los cuales él se libera, cuando crece, de la atracción del incesto. Ahora bien, el neurótico representa {*repräsentieren*} para nosotros, por lo común, una pieza del infantilismo psíquico; no ha conseguido librarse de las constelaciones pueriles de la psicosexualidad, o bien ha regresado a ellas (inhibición del desarrollo y regresión). En su vida anímica inconciente, pues, las fijaciones incestuosas de la libido siguen desempeñando —o han vuelto a desempeñar— un papel principal. Por eso hemos llegado a proclamar como el *complejo nuclear* de la neurosis el vínculo con los padres, gobernado por apetencias incestuosas. El descubrimiento de esta significación del incesto para la neurosis choca, desde luego, con la más universal incredulidad en las personas adultas y normales; idéntica desautorización oponen también, por ejemplo, a los trabajos de Otto Rank [v. gr., 1907 y 1912*c*], que prueban, en escala cada vez más vasta, en cuán grande medida el tema del incesto se sitúa en el centro del interés poético y brinda a la poesía su material en incontables variaciones y desfiguraciones. Nos vemos constreñidos a creer que aquella desautorización es sobre todo un producto de la profunda aversión del ser humano a sus propios deseos incestuosos de antaño, caídos luego bajo la represión. Por eso no carece de importancia que los pueblos salvajes puedan mostrarnos que también sienten como amenazadores, y dignos de las más severas medidas de defensa, esos deseos incestuosos del ser humano, más tarde destinados a la condición de inconcientes {*Unbewusstheit*}.

[18] [Este tema fue por primera vez examinado en detalle por Freud en *Tres ensayos de teoría sexual* (1905*d*), *AE*, 7, págs. 205 y sigs.]

II. El tabú y la ambivalencia de las mociones de sentimiento

1

«*Tabú*» es una palabra polinesia cuya traducción nos depara dificultades porque ya no poseemos el concepto que ella designa. Este era corriente aún entre los antiguos romanos; su «*sacer*» era lo mismo que el «tabú» de los polinesios. También «ἄγος», de los griegos, y «*kodausch*», de los hebreos, tienen que haber significado lo mismo que los polinesios expresan con su «tabú», y, mediante designaciones análogas, otros muchos pueblos de América, Africa (Madagascar) y Asia septentrional y central.

El significado del tabú se nos explicita siguiendo dos direcciones contrapuestas. Por una parte, nos dice «sagrado», «santificado», y, por otra, «ominoso», «peligroso», «prohibido», «impuro». Lo opuesto al tabú se llama en lengua polinesia «*noa*»: lo acostumbrado, lo asequible a todos. Así, adhiere al tabú algo como el concepto de una reserva; el tabú se expresa también esencialmente en prohibiciones y limitaciones. Nuestra expresión compuesta «horror sagrado» equivaldría en muchos casos al sentido del tabú.

Las restricciones de tabú son algo diverso de las prohibiciones religiosas o morales. No se las reconduce al mandato de un dios, sino que en verdad prohíben desde ellas mismas. Y de las prohibiciones morales las separa su no inserción en un sistema que declarase necesarias en términos universales unas abstenciones, y además proporcionara los fundamentos de esa necesidad. Las prohibiciones de tabú carecen de toda fundamentación; son de origen desconocido; incomprensibles para nosotros, parecen cosa natural a todos aquellos que están bajo su imperio.

Wundt (1906, pág. 308) llama al tabú el código legal no escrito más antiguo de la humanidad. Universalmente se supone que el tabú es más antiguo que los dioses y se remonta a las épocas anteriores a cualquier religión.

Como nos hace falta una exposición imparcial del tabú a fin de someterlo al abordaje psicoanalítico, trascribo un extracto del artículo «*Taboo*», de la *Encyclopaedia Britannica*

(1910-11*b*),[1] cuyo autor es el antropólogo Northcote W. Thomas:

«En sentido estricto, el tabú incluye sólo: *a*) el carácter sagrado (o impuro) de personas o cosas, *b*) la índole de la restricción que resulta de ese carácter, y *c*) la sacralidad (o impureza) producto de violar esa prohibición. Lo contrario de tabú se llama en Polinesia "*noa*", que significa "acostumbrado" o "común"...

»En un sentido lato, se pueden distinguir varias clases de tabúes: 1) Un tabú *natural* o directo que es el resultado de una fuerza misteriosa ("*mana*") inherente a una persona o a una cosa; 2) un tabú *comunicado* o indirecto que parte también de aquella fuerza, pero *a*) es adquirido, o bien *b*) es impuesto por un sacerdote, jefe u otra persona; por último, 3) un tabú situado entre los otros dos, o sea, cuando entran en cuenta ambos factores; por ejemplo, en la apropiación de una mujer por un hombre. El término se aplica también a otras restricciones rituales, pero todo cuanto se llamaría mejor "prohibición religiosa" no debiera calificarse de tabú.

»Las metas del tabú son de diversa índole: [1)] Los tabúes directos tienen por objetivo: *a*) proteger de posibles daños a personas importantes —jefes, sacerdotes— y cosas; *b*) poner a salvo a los débiles —mujeres, niños y hombres comunes en general— del poderoso *mana* (la fuerza mágica) de sacerdotes y jefes; *c*) proteger de peligros derivados del contacto con cadáveres, del consumo de ciertos alimentos, etc.; *d*) prevenir perturbaciones a los actos vitales como el nacimiento, la iniciación, el casamiento, las actividades sexuales; *e*) proteger a los seres humanos frente al poder o la cólera de dioses y demonios;[2] *f*) resguardar a nonatos y niños pequeños contra los múltiples peligros que los amenazarían, a raíz de su dependencia simpatética respecto de sus padres, si estos, por ejemplo, hicieran ciertas cosas o tomaran ciertos alimentos cuyo usufructo {*Genuss*, "goce"} podría trasmitir a los niños cualidades particulares. [2)] Otro empleo del tabú es proteger del robo la propiedad de una persona, sus instrumentos, su campo, etc.».

Sin duda, originariamente el castigo por la violación de un tabú se dejaba librado a un dispositivo interno, de efecto

[1] Incluye una bibliografía de los principales trabajos acerca de esta materia.

[2] También este uso del tabú puede dejarse de lado en el presente contexto, por no ser originario.

automático. El tabú violado se vengaba a sí mismo. Luego, al advenir representaciones de dioses y demonios con quienes el tabú era puesto en relación, se esperó un castigo automático del poder de la divinidad. En otros casos, probablemente a consecuencia de un desarrollo ulterior del concepto, la sociedad misma tomaba a su cargo el castigo del ofensor, cuyo proceder había puesto en peligro a sus compañeros. Así, los primeros sistemas penales de la humanidad se remontan al tabú.

«Quien ha violado un tabú, por ese mismo hecho se vuelve tabú...». Ciertos peligros que nacen de la violación de un tabú pueden ser conjurados mediante acciones expiatorias y ceremonias de purificación.

La fuente del tabú es atribuida a una peculiar fuerza ensalmadora inherente a personas y espíritus, y que desde estos puede contagiarse a objetos inanimados. «Las personas o cosas tabú pueden compararse a unos objetos cargados con electricidad; son la sede de una fuerza temible que se comunica por contacto y libera dañinos efectos si el organismo que provoca la descarga es demasiado débil para contrarrestarlos. Por tanto, el resultado de una violación del tabú no depende sólo de la intensidad de la fuerza mágica inherente al objeto tabú, sino también del poder del *mana* que en el sacrílego se contrapone a aquella fuerza. Por ejemplo, reyes y sacerdotes son poseedores de una fuerza grandiosa, y para sus súbditos significaría la muerte entrar en contacto directo con ellos; pero un ministro u otra persona cuyo *mana* sea mayor que el ordinario puede tratar con ellos sin riesgo, y a su vez estos intermediarios pueden permitir que sus inferiores se les aproximen sin ponerlos en peligro. También los tabúes comunicados dependen en su valor del *mana* de la persona de quien proceden; un tabú impuesto por un rey o sacerdote es más eficaz que el proveniente de un hombre común...».

El carácter contagioso de un tabú es sin duda el que ha dado ocasión a que se procurase eliminarlo mediante ceremonias expiatorias.

Hay tabúes permanentes y tabúes temporarios. Sacerdotes y jefes son lo primero; lo mismo, los muertos y cuanto les perteneció. Tabúes temporarios adhieren a ciertos estados, por ejemplo la menstruación y el puerperio; también a la condición del guerrero antes y después de su expedición, a las actividades de la pesca y de la caza, etc. Además, como una interdicción eclesiástica, un tabú general puede imponerse a una comarca entera, y luego perdurar años.

Si juzgo bien las impresiones de mis lectores, me atrevería a afirmar que tras todas estas comunicaciones sobre el tabú se han quedado sin saber cómo deben representárselo y qué sitio le asignarían en su pensamiento. Ello es atribuible, desde luego, a la deficiente información que han recibido de mí, así como a la falta de elucidaciones sobre los nexos del tabú con la superstición, la creencia en las almas y la religión. Pero, por otra parte, me temo que una descripción más detallada de cuanto se sabe sobre el tabú habría desconcertado todavía más al lector, y me siento autorizado a aseverar que el estado de la cuestión es realmente muy oscuro.

Se trata, pues, de una serie de limitaciones a que estos pueblos primitivos se someten; esto o aquello se prohíbe, no sabemos por qué, y ni se les ocurre preguntarlo, sino que se someten a ello como a una cosa obvia, convencidos de que una violación se castigaría sola con la máxima severidad. Hay informes dignos de crédito sobre casos de violaciones involuntarias de esta clase de prohibiciones, que luego, de hecho, fueron castigadas automáticamente. El inocente infractor que, por ejemplo, comió de un animal prohibido, cae presa de una depresión profunda, espera su muerte y luego se muere de verdad. Las prohibiciones atañen las más de las veces a posibilidades de usufructo, a la libertad de movimiento y de trato; en muchos casos parecen provistas de sentido, es evidente que están destinadas a indicar unas abstinencias y renuncias, pero en otros casos su contenido es enteramente incomprensible, recaen sobre unas nimiedades sin valor alguno, se asemejan en todo a un ceremonial. Todas esas prohibiciones parecen suponer algo de la índole de una teoría: como si ellas fueran necesarias por poseer ciertas personas y cosas una fuerza peligrosa que, casi al modo de una infección, se contagiara por contacto con el objeto cargado. También cuenta la cantidad de esa peligrosa cualidad. Una persona o cosa posee de ella más que otras, y el peligro se orienta en proporción a la diferencia de las cargas. Lo más raro en todo esto es, sin duda, que quien ha conseguido violar una prohibición adquiere él mismo el carácter de lo prohibido; asume, por así decir, la carga peligrosa íntegra. Ahora bien, esta fuerza adhiere a todas las personas que son algo particular, como reyes, sacerdotes, recién nacidos; a todos los estados excepcionales, como los corporales de la menstruación, la pubertad, el nacimiento; a todo lo ominoso, como la enfermedad y la muerte; y a lo que con ello se relacione en virtud de su capacidad de difusión o de contagio.

Ahora bien, se llama tabú a todo lo que es portador o

fuente de esta misteriosa cualidad, se trate de personas o de lugares, de objetos o de estados pasajeros. También se llama tabú la prohibición que dimana de esta cualidad y, por fin, de acuerdo con su sentido literal, se dice que es tabú algo que participa al mismo tiempo de lo sagrado, que se eleva sobre lo habitual, y de lo peligroso, impuro, ominoso.

En esta palabra y en el sistema que ella designa se expresa un fragmento de vida anímica cuya intelección nos parece realmente lejana. Sobre todo, creeríamos no poder acercarnos a ese entendimiento sin adentrarnos en la creencia en espíritus, característica de unas culturas situadas a tanta profundidad.

¿Por qué habría de interesarnos el enigma del tabú? Todo problema psicológico merece un intento de solución. Opino, sin embargo, que no es esa la única razón. En efecto, vislumbramos que el tabú de los salvajes de Polinesia podría no ser algo tan remoto para nosotros como supondríamos a primera vista, que las prohibiciones a que nosotros mismos obedecemos, estatuidas por la moral y las costumbres, posiblemente tengan un parentesco esencial con este tabú primitivo, y que si esclareciéramos el tabú acaso arrojaríamos luz sobre el oscuro origen de nuestro propio «imperativo categórico».

Aguzaremos entonces los oídos con particular expectativa cuando un investigador como W. Wundt nos comunica su concepción del tabú, y tanto más si nos promete remontarse «hasta las raíces últimas de las representaciones sobre el tabú» (1906, pág. 301).

Acerca del concepto del tabú, dice Wundt que «abarca todas las prácticas en que se expresa el horror ante determinados objetos relacionados con las representaciones del culto, o ante las acciones que a ellos se refieren». (*Ibid.*, pág. 237.)

Y en otro pasaje: «Entendemos por él (por el tabú), según corresponde al sentido general de la palabra, toda prohibición cristalizada en los usos y costumbres, o en leyes formuladas de manera expresa, de tocar un objeto, usufructuarlo, o emplear ciertas palabras prohibidas...»; así, no existiría pueblo alguno, ni estadio cultural, que no estuviera afligido por el tabú. [*Ibid.*, pág. 301.]

Wundt explica luego la razón por la cual cree más adecuado estudiar la naturaleza del tabú en las circunstancias primitivas de los salvajes australianos, antes que en la cultura más elevada de los pueblos polinesios. [*Ibid.*, pág. 302.] En-

tre los australianos, él agrupa las prohibiciones-tabú en tres clases, según afecten a animales, seres humanos u otros objetos. El tabú de los animales, que consiste esencialmente en la prohibición de matarlos y comerlos, constituye el núcleo del *totemismo*. [*Ibid.*, pág. 303.] [3] De carácter en esencia diverso es el tabú de la segunda clase, cuyos objetos son los hombres. Está de antemano restringido a unas condiciones que para la persona tabú crean una insólita situación vital. Así, los adolescentes son tabú durante las ceremonias de iniciación; las mujeres, durante la menstruación y un lapso tras el parto; también lo son los recién nacidos, los enfermos y, especialmente, los muertos. Sobre la propiedad de uso personal de un individuo —vestidos, instrumentos y armas— pesa un tabú continuo para todos los demás. También forma parte de la propiedad más personal, en Australia, el nuevo nombre que un muchacho recibe en su ceremonia de iniciación; es tabú y se lo debe mantener en secreto. Los tabúes de la tercera clase, que recaen sobre plantas, casas, lugares, son variables y sólo parecen obedecer a esta regla: queda sujeto a un tabú lo que por cualquier causa excita horror o es ominoso. [*Ibid.*, pág. 304.]

El propio Wundt se ve precisado a declarar que no son muy profundas las alteraciones que el tabú experimenta en la cultura más rica de los polinesios y del archipiélago malayo. La mayor diferenciación social de estos pueblos hace que jefes, reyes y sacerdotes ejerzan un tabú particularmente eficaz y ellos mismos estén expuestos a la más intensa compulsión del tabú. [*Ibid.*, págs. 305-6.]

Ahora bien, las genuinas fuentes del tabú están situadas a mayor hondura que los intereses de los estamentos privilegiados; «brotan allí donde nacen las pulsiones más primitivas y al mismo tiempo más duraderas del hombre: *en el miedo a la acción eficaz de unos poderes demoníacos*». (*Ibid.*, pág. 307.) «El tabú no es más que el miedo, devenido objetivo, al poder demoníaco que se cree escondido en el objeto tabú. Originariamente sólo prohíbe estimular ese poder, y ordena anular la venganza del demonio toda vez que a sabiendas o sin saberlo se lo ha violado». [*Ibid.*, pág. 308.]

Luego, el tabú poco a poco se emancipa del demonismo y se convierte en un poder que tiene en sí mismo su propio fundamento. Así es como se trueca en la compulsión de la costumbre y de la tradición y, por último, de la ley. «Ahora bien, el mandamiento tácito que hay tras las prohibiciones-tabú, las cuales varían según tiempo y lugar, es originaria-

[3] Véanse los ensayos primero y cuarto de esta obra.

mente uno solo: "Guárdate de la cólera de los demonios"». [*Loc. cit.*]

Wundt nos enseña, pues, que el tabú es expresión y resultado de la creencia de los pueblos primitivos en poderes demoníacos. Más tarde, a su juicio, el tabú se desprendió de esa raíz y siguió siendo un poder simplemente porque antes lo era, a consecuencia de una suerte de inercia psíquica; por esa vía se habría convertido en la raíz de nuestros mandamientos éticos y de nuestras leyes. Pues bien; la primera de estas tesis no se puede contradecir, pero yo creo interpretar la impresión de muchos lectores si califico de desilusionante al esclarecimiento de Wundt. Lo que él hace, en efecto, en modo alguno es descender hasta las fuentes de las representaciones del tabú o mostrar sus raíces últimas. Ni la angustia ni los demonios pueden considerarse en la psicología como unos elementos últimos que desafiarían toda reconducción ulterior. Distinto sería si los demonios existieran realmente; pero ellos, como los dioses, son creaciones de las fuerzas anímicas del hombre; han sido creados por algo y desde algo.

Acerca del doble significado del tabú, Wundt manifiesta puntos de vista sustantivos, pero que no se entienden del todo. Según él, en los primitivos comienzos del tabú no existía aún separación entre *sagrado* e *impuro.* Y entonces esos conceptos carecían de significado, pues sólo podrían cobrarlo por la recíproca oposición en que entraran. El animal, el hombre, el lugar sobre los que pesa un tabú, son demoníacos, no sagrados; por eso tampoco son impuros en el sentido posterior. Y la expresión «tabú» es apropiadísima para este significado, indiferente aún e intermedio, de lo «demoníaco», «lo que no está permitido tocar»; en efecto, ella destaca un rasgo que en definitiva seguirá siendo común, para siempre, a lo sagrado y a lo impuro: el horror a su contacto. Ahora bien, la persistencia misma de una importante característica común indica, al mismo tiempo, que entre esos dos ámbitos reinaba una concordancia originaria que sólo admitió diferenciación a consecuencia de unas condiciones ulteriores por las cuales ambos se desarrollaron hasta convertirse en opuestos. [*Ibid.*, pág. 309.]

A su vez, la creencia, propia del tabú originario, en un poder demoníaco escondido en el objeto que, si es tocado o de él se hace un uso indebido, se venga mediante el hechizo del infractor, es pura y exclusivamente el miedo objetivado. Ese miedo todavía no se separó en las dos formas que cobra en un estadio desarrollado, a saber, la *veneración* y el *aborrecimiento.* [*Ibid.*, pág. 310.]

Ahora bien, ¿cómo nace esta separación? Según Wundt,

por el desarraigo de los mandamientos-tabú del ámbito de los demonios y su trasplante al de las representaciones de lo divino. La oposición entre sagrado e impuro coincide con la secuencia de dos estadios mitológicos, el primero de los cuales no desaparece por completo cuando se alcanza el que sigue, sino que persiste en la forma de algo que se valora como inferior y a lo cual poco a poco se adjunta el desprecio. [*Ibid.*, págs. 311-2.] En la mitología rige la ley universal de que un estadio ya trascurrido, por el hecho mismo de que el estadio más alto lo ha superado y esforzado hacia atrás, persiste junto a él en una forma degradada, de suerte que los objetos de su veneración se trasmudan en objetos del aborrecimiento. [*Ibid.*, pág. 313.]

Las posteriores explicaciones de Wundt se refieren a los nexos de las representaciones del tabú con la purificación y con el sacrificio.

2

Quien aborde el problema del tabú desde el psicoanálisis, vale decir, desde la exploración de la parte inconciente de la vida anímica individual, tras breve reflexión dirá que estos fenómenos no le son ajenos. Conoce a personas que individualmente se han creado esas prohibiciones-tabú y las obedecen con el mismo rigor que los salvajes a las prohibiciones colectivas de su tribu o su sociedad. Y si no estuviera habituado a designar «*enfermos obsesivos*» a estos individuos, debería admitir que el nombre más apropiado para su estado sería «*enfermedad de los tabúes*». Ahora bien, es tanto lo que la indagación psicoanalítica le ha enseñado sobre esta enfermedad obsesiva, sobre su etiología clínica y lo esencial de su mecanismo, que no puede abstenerse de utilizar lo ahí aprendido para esclarecer el fenómeno correspondiente de la psicología de los pueblos.

En ese intento, debemos prestar oídos a una advertencia. La semejanza del tabú con la enfermedad obsesiva puede ser meramente externa, valer sólo para la *forma* de manifestación de ambos, y no extenderse a su esencia. La naturaleza gusta de emplear formas idénticas a través de los más diversos nexos biológicos; por ejemplo, las mismas en las formaciones coralinas y en ciertas plantas, y aun, más allá todavía, en ciertos cristales o en determinados precipitados químicos. Sin duda sería prematuro y poco promisorio fundar en estas concordancias, que se remontan a una comunidad de

condiciones mecánicas, inferencias sobre un parentesco interno. Tendremos presente esa advertencia, mas no por la posibilidad señalada dejaremos de emprender la comparación que nos hemos propuesto.

La concordancia más inmediata y llamativa entre las prohibiciones obsesivas (en los neuróticos) y el tabú consiste, pues, en que ellas son igualmente inmotivadas y de enigmático origen. Han surgido alguna vez y ahora es preciso observarlas a consecuencia de una angustia irrefrenable. No hay menester de amenazas externas de castigo porque existe un reaseguro interno (una conciencia moral); es que la violación conllevaría una desgracia insoportable. Lo más que los enfermos obsesivos son capaces de comunicar es la vislumbre imprecisa de que cierta persona de su contorno sufriría un daño a raíz de la violación. No se discierne en qué consistiría este, y por otra parte recibimos esa pobre noticia más a raíz de las acciones expiatorias y de defensa, a que luego nos referiremos, que de las prohibiciones mismas.

Como en el tabú, la prohibición rectora y nuclear de la neurosis es la del contacto; de ahí la designación: angustia de contacto, «*délire de toucher*». La prohibición no se extiende sólo al contacto corporal directo, sino que cobra el alcance del giro traslaticio: «entrar en contacto». Todo lo que conduzca al pensamiento hasta lo prohibido, lo que provoque un contacto de pensamiento, está tan prohibido como el contacto corporal directo; en el tabú reencontramos esta misma extensión.

El propósito de una parte de las prohibiciones se comprende sin más; otra, en cambio, nos parece inconcebible, ridícula, sin sentido. Llamamos «ceremonial» a tales mandamientos, y hallamos que también en los usos del tabú se discierne esa misma diferencia. [Cf. pág. 30.]

Es característica de las prohibiciones obsesivas una grandiosa desplazabilidad; siguiendo unas vías de conexión cualesquiera, se propagan de un objeto a otro y vuelven también a este último «imposible», según la certera expresión de una de mis enfermas. La imposibilidad termina por invadir el mundo todo. Los enfermos obsesivos se comportan como si las personas y cosas «imposibles» fueran portadoras de una peligrosa infección, pronta a contagiar, por vía de contacto, a todo lo que se encuentre en su vecindad. Al comienzo de este ensayo [pág. 30], al describir las prohibiciones-tabú, ya pusimos de relieve iguales caracteres de la capacidad de contagio y de la trasferibilidad. Sabemos tam-

bién que quien ha violado un tabú por el contacto con algo tabú se vuelve tabú él mismo y nadie tiene permitido entrar en contacto con él.

Cotejo dos ejemplos de trasferencia (mejor, «desplazamiento») de la prohibición; uno tomado de la vida de los maoríes, y el otro de mi propia observación en una enferma obsesiva.

«Un jefe maorí no atizará el fuego con su soplo, pues su santificado aliento comunicaría su fuerza al fuego, este a la olla que está sobre el fuego, la olla al alimento que en ella se cocina, el alimento a la persona que lo comiera, y así moriría sin remedio la persona que comiera el alimento que se cocinó en la olla que estaba en el fuego que avivó el jefe con su soplo sagrado y peligroso».[4]

La paciente pedía que alejaran de la casa un objeto de uso doméstico que su marido había comprado; de lo contrario se le volvería imposible el lugar en que habitaba. En efecto, se ha enterado de que ese objeto se adquirió en una tienda situada, digamos por ejemplo, en la calle Hirsch. Pero Hirsch es hoy el nombre de una amiga que vive en una ciudad lejana, y a quien ella conoció en su juventud por su nombre de soltera. Esta amiga es hoy para ella «imposible», tabú, y el objeto comprado en Viena es tan tabú como la amiga misma con quien no quiere entrar en contacto.

Al igual que las prohibiciones-tabú, las obsesivas conllevan una grandiosa renuncia y unas restricciones para la vida, pero una parte puede ser cancelada mediante la ejecución de ciertas acciones; estas últimas, a su turno, es forzoso que acontezcan, poseen el carácter obsesivo {compulsivo} —son acciones obsesivas— y no hay ninguna duda de que tienen la naturaleza de penitencias, expiaciones, medidas defensivas y purificaciones. La más usual de estas acciones obsesivas es lavarse con agua (compulsión de lavarse). También una parte de las prohibiciones-tabú puede sustituirse así, y correspondientemente ser compensada su violación por medio de un «ceremonial» de esa índole; y el recurso predilecto es, de igual modo, la lustración con agua.

Resumamos ahora los puntos en que se muestra con la mayor nitidez la concordancia de los usos del tabú con los síntomas de la neurosis obsesiva: 1) el carácter inmotivado de los mandamientos; 2) su refirmación por constreñimiento interno; 3) su desplazabilidad, y el peligro de contagio por lo prohibido, y 4) la causación de acciones ceremoniales, mandamientos que provienen de prohibiciones.

[4] Frazer (1911*b*, pág. 136) [citando a Taylor (1870, pág. 165)].

Ahora bien, el psicoanálisis nos ha familiarizado con la historia clínica y el mecanismo psíquico de los casos de enfermedad obsesiva. He aquí el historial de un caso típico de angustia de contacto: al comienzo, en la primerísima infancia, se exteriorizó un intenso placer de contacto cuya meta estaba mucho más especializada de lo que uno se inclinaría a esperar. Pronto una prohibición contrarió *desde afuera* ese placer; la prohibición, justamente, de realizar ese contacto.[5] Ella fue aceptada, pues podía apoyarse en poderosas fuerzas internas;[6] demostró ser más potente que la pulsión que quería exteriorizarse en el contacto. Pero a consecuencia de la constitución psíquica primitiva del niño, la prohibición no consiguió cancelar a la pulsión. El resultado fue sólo reprimir {esforzar al desalojo} a la pulsión —al placer en el contacto— y desterrarla a lo inconciente. Tanto prohibición como pulsión se conservaron. La segunda, porque sólo estaba reprimida, no cancelada; y la primera, porque si ella cejaba, la pulsión se abriría paso hasta la conciencia, y se pondría en ejecución. Era una situación no tramitada, se había creado una fijación psíquica, y del continuado conflicto entre prohibición y pulsión derivaba todo lo demás.

El carácter principal de la constelación psicológica fijada de ese modo reside en lo que se podría llamar la conducta *ambivalente*[7] del individuo hacia un objeto o, más bien, hacia una acción sobre el objeto. Quiere realizar una y otra vez esa acción —el contacto— [ve en ella el máximo goce, mas no tiene permitido realizarla], pero al mismo tiempo aborrece de ella.[8] La oposición entre esas dos corrientes no se puede nivelar y compensar por el camino directo porque ellas —no nos resta otra posibilidad que formularlo así— están localizadas de tal modo en la vida anímica que no pueden encontrarse. La prohibición es expresa y conciente; en cambio, el placer de contacto, que perdura, es inconciente: la persona no sabe nada de él. De no mediar este factor psicológico, la ambivalencia no podría durar tanto tiempo ni producir tales fenómenos consecutivos.

En la anterior historia clínica destacamos como lo decisivo que la prohibición interviniera a edad tan temprana; y

5 Ambos, placer y prohibición, se referían al contacto con los genitales propios.

6 En el vínculo con las personas amadas, que promulgaron la prohibición.

7 Según una feliz expresión de Bleuler [1910*b*].

8 [A partir de la segunda edición (1920), las palabras entre corchetes se omitieron, quizá por accidente.]

en cuanto a la conformación ulterior del caso, ese papel corresponde al mecanismo de la represión actuante en ese nivel de edad. A consecuencia de la represión sobrevenida, que se conecta con un olvido —amnesia—, los motivos de la prohibición devenida conciente permanecen desconocidos, y es *inevitable que fracasen todos los intentos de destruirla* intelectualmente, pues no hallarán por dónde atacarla. La prohibición debe su intensidad —su carácter obsesivo— justamente al nexo con su contraparte inconciente, el placer no ahogado que persiste en lo escondido; la debe, pues, a una necesidad objetiva interna en la que falta toda intelección conciente. Y su trasferibilidad, así como su capacidad de propagación, son reflejos de un proceso que le ocurre al placer inconciente y se ve particularmente facilitado bajo las condiciones psicológicas de lo inconciente. El placer pulsional se desplaza de continuo a fin de escapar al bloqueo en que se encuentra, y procura ganar subrogados —objetos y acciones sustitutivos— para lo prohibido. Por eso la prohibición migra también y se extiende a las nuevas metas de la moción proscrita. A cada nuevo empuje de la libido reprimida, la prohibición responde haciéndose más severa. La recíproca inhibición de los poderes en lucha produce una necesidad de descarga, de reducción de la tensión dominante, en la que cabe discernir la motivación de las acciones obsesivas. En la neurosis, estas últimas son claramente acciones de compromiso: por una de sus caras, testimonios de arrepentimiento, empeños de expiación, etc., pero, por la otra cara y al mismo tiempo, acciones sustitutivas que resarcen a la pulsión por lo prohibido. Es una ley de la contracción de neurosis que estas acciones obsesivas entren cada vez más al servicio de la pulsión y se aproximen de continuo a la acción originariamente prohibida.

Intentemos ahora tratar al tabú como si fuera de igual naturaleza que una prohibición obsesiva de nuestros enfermos. Tengamos en claro desde el comienzo que muchas de las prohibiciones-tabú que podemos observar son secundarias, desplazadas y desfiguradas, y que debemos conformarnos con arrojar alguna luz sobre las más originarias y sustantivas. Además, que las diferencias en la situación del salvaje y del neurótico acaso tengan la envergadura suficiente para excluir una concordancia plena, para impedir una trasferencia de la una a la otra que equivalga a una copia fiel.

En primer lugar, diríamos que no tiene sentido alguno

inquirir a los salvajes mismos por la motivación real y efectiva de sus prohibiciones, por la génesis del tabú. Es que según nuestra premisa serían incapaces de comunicar algo sobre ello, pues esa motivación les es «inconciente». Ahora bien, de acuerdo con el modelo de las prohibiciones obsesivas, construimos del siguiente modo la historia del tabú. Los tabúes serían unas prohibiciones antiquísimas, impuestas en su tiempo desde afuera a una generación de hombres primitivos, o sea: una generación anterior se los inculcó con violencia. Tales prohibiciones recayeron sobre actividades hacia las que había fuerte inclinación. Luego se conservaron de generación en generación, acaso por mero efecto de la tradición sustentada por la autoridad parental y social. Pero también es posible que se «organizaran» ya dentro de las organizaciones posteriores como una pieza de patrimonio psíquico heredado. ¿Quién podría decidir, para este caso que consideramos, si existen unas tales «ideas innatas», y si ellas solas o conjugadas con la educación han producido la fijación del tabú? Pero del hecho de que el tabú se mantenga se infiere algo: que el placer originario de hacer aquello prohibido sobrevive en los pueblos donde el tabú impera. Así, estos tienen hacia sus prohibiciones-tabú una *actitud ambivalente*; en lo inconciente nada les gustaría más que violarlas, pero al mismo tiempo temen hacerlo; tienen miedo justamente porque les gustaría, y el miedo es más intenso que el placer. Ahora bien, ese placer es, en cada individuo del pueblo, inconciente como en el neurótico.

Las prohibiciones-tabú más antiguas e importantes son las dos leyes fundamentales del totemismo: no matar al animal totémico y evitar el comercio sexual con los miembros de sexo contrario del clan totémico.

Vale decir que esas debieron de ser las apetencias más antiguas e intensas de los seres humanos. No podremos comprenderlo ni poner a prueba nuestra premisa en estos ejemplos mientras desconozcamos de manera tan total el sentido y el origen del sistema totemista. Pero quien tenga noticia de los resultados de la exploración psicoanalítica del individuo recordará, a raíz del texto de esos dos tabúes y de su conjugación, algo muy determinado que los psicoanalistas proclaman como el punto nodal del desear infantil y, además, como el núcleo de las neurosis.[9]

Toda la diversidad de los fenómenos del tabú, que ha llevado a los intentos clasificatorios que antes comunicamos,

[9] Véase mi estudio, ya anunciado varias veces en estas páginas, sobre el totemismo (cuarto ensayo de esta obra).

se reúne para nosotros en una unidad, del siguiente modo: Fundamento del tabú es un obrar prohibido para el que hay intensa inclinación en lo inconciente.

Sabemos [cf. pág. 30], sin comprenderlo, que quien hace lo prohibido, quien viola el tabú, se vuelve él mismo tabú. Pero, ¿cómo conjugar este hecho con aquel otro, a saber, que el tabú no sólo adhiere a personas que han hecho lo prohibido, sino también a personas que se encuentran en estados particulares, a esos estados mismos y a cosas impersonales? ¿Qué clase de cualidad peligrosa podrá ser esa que permanece siempre idéntica bajo todas estas diferentes condiciones? Sólo esta: la aptitud para atizar la ambivalencia del ser humano e instilarle la *tentación* de violar la prohibición.

El hombre que ha violado un tabú se vuelve él mismo tabú porque posee la peligrosa aptitud de tentar a otros para que sigan su ejemplo. Despierta envidia: ¿por qué debería permitírsele lo que está prohibido a otros? Realmente, pues, es *contagioso*, en la medida en que todo ejemplo contagia su imitación; por esta razón es preciso evitarlo a él igualmente.

Pero no hace falta que un hombre viole un tabú para ser esto último de una manera permanente o temporaria; lo será también si se halla en un estado apto para incitar las apetencias prohibidas de los otros, para despertarles el conflicto de ambivalencia. La mayoría de las posiciones y estados excepcionales [cf. pág. 30] son de esa índole y tienen esa fuerza peligrosa. El rey o el príncipe provocan envidia por sus privilegios; quizá cada quien querría ser rey. El muerto, el recién nacido, la mujer en los estados propios de su sexo, estimulan por su particular desvalimiento; el individuo que alcanza la madurez sexual, por el nuevo goce que promete. Por eso todas esas personas y todos esos estados son tabú, pues no está permitido ceder a la tentación.

Ahora comprendemos también por qué las fuerzas *mana* de diversas personas se debitan unas a otras y pueden cancelarse parcialmente [cf. pág. 29]. El tabú de un rey es demasiado intenso para sus súbditos porque es demasiado grande la diferencia entre ambos. Pero un ministro puede servirles de intermediario inofensivo. Traducido esto del lenguaje del tabú al de la psicología normal: el súbdito, a quien le horroriza la grandiosa tentación que le depararía el contacto con el rey, puede tolerar el trato con el funcionario a quien no necesita envidiar tanto y cuyo puesto hasta puede parecerle asequible. Y el ministro puede amortiguar su envidia hacia el rey considerando el poder que a él mismo se le concede. Así, unas diferencias mínimas en la fuerza

ensalmadora que induce a tentación son menos temibles que unas de gran magnitud.

Del mismo modo, resulta claro que la violación de ciertas prohibiciones-tabú pueda significar un peligro social cuyo castigo o expiación deban asumir todos los miembros de la sociedad si es que no quieren resultar dañados todos ellos [cf. pág. 29]. Ese peligro existe realmente, si introducimos las mociones concientes en el lugar de las apetencias inconcientes. Consiste en la posibilidad de la imitación, a consecuencia de la cual la sociedad pronto se disolvería. Si los otros no pagaran la violación, por fuerza descubrirían que ellos mismos quieren obrar como el malhechor.

No puede asombrarnos que el contacto desempeñe en la prohibición-tabú un papel semejante que en el *«délire de toucher»*, si bien es cierto que el sentido secreto de la prohibición en el tabú no puede ser tan especial como en la neurosis. El contacto es el inicio de todo apoderamiento, de todo intento de servirse de una persona o cosa.

Hemos traducido la fuerza contagiosa inherente al tabú por su aptitud para inducir a tentación, para incitar a la imitación. No parece armonizar con esto el hecho de que la capacidad de contagio del tabú se exteriorice principalmente en la trasferencia sobre cosas que por esa vía se convierten en portadoras del tabú.

Esta trasferibilidad del tabú refleja la inclinación de la pulsión inconciente, ya señalada para la neurosis, a desplazarse siempre sobre nuevos objetos siguiendo caminos asociativos. Esto nos avisa que a la peligrosa fuerza ensalmadora del *mana* le corresponden dos capacidades más reales: una, la aptitud de recordarle a un hombre sus deseos prohibidos, y la otra, en apariencia más sustantiva, de inducirlo a violar la prohibición al servicio de esos deseos. Sin embargo, ambas operaciones se conjugan en una sola si suponemos que en una vida anímica primitiva el despertar del recuerdo del obrar prohibido se enlazaría espontáneamente con el despertar de la tendencia a realizarlo. En tal caso volverían a coincidir recuerdo y tentación. Es preciso admitir, además, que si el ejemplo de un hombre que ha violado un tabú seduce a otro para realizar la misma acción, la desobediencia a la prohibición se propaga como un contagio, así como el tabú se trasfiere de una persona a un objeto, y de un objeto a otro.

Si la violación de un tabú puede ser compensada mediante una expiación o penitencia, que por cierto significan una *renuncia* a un bien o a una libertad cualesquiera, ello nos aporta la prueba de que la obediencia al precepto-tabú fue a

su vez una renuncia a algo que de buena gana se habría deseado hacer. La omisión de una de esas renuncias es sucedida por una renuncia en otro lugar. Y de ahí extraeríamos, en cuanto al ceremonial del tabú, la conclusión de que la penitencia tiene que ser algo más originario que la purificación.

Resumamos ahora lo que hemos llegado a entender sobre el tabú mediante su equiparación con la prohibición obsesiva del neurótico: El tabú es una prohibición antiquísima, impuesta desde afuera (por alguna autoridad) y dirigida a las más intensas apetencias de los seres humanos. El placer de violarlo subsiste en lo inconciente de ellos; los hombres que obedecen al tabú tienen una actitud ambivalente hacia aquello sobre lo cual el tabú recae. La fuerza ensalmadora que se le atribuye se reconduce a su capacidad de inducir a tentación a los hombres; ella se comporta como una fuerza de contagio porque el ejemplo es contagioso y porque la apetencia prohibida se desplaza en lo inconciente a otra cosa. El hecho de que la violación del tabú se expíe mediante una renuncia demuestra que en la base de la obediencia al tabú hay una renuncia.

3

Ahora queremos saber qué valor pueden pretender nuestra equiparación del tabú con la neurosis obsesiva, así como la concepción del tabú obtenida sobre la base de esa comparación. Es evidente que ese valor sólo podría consistir en que nuestra concepción ofreciera una ventaja que sin ella no se obtendría, en que permitiera un mejor entendimiento del tabú que de otro modo no sería posible. Acaso nos inclináramos a sostener que en lo anterior ya hemos aportado esa prueba de fecundidad; sin embargo, estamos obligados a intentar reforzarla pasando a la explicación en detalle de las prohibiciones y usos del tabú.

Ahora bien, aquí se nos abre otro camino. Podemos ponernos a indagar si en los fenómenos del tabú no es directamente registrable una parte de las premisas que de la neurosis hemos trasferido al tabú, o bien de las conclusiones a que así arribamos. Sólo tendríamos que decidir el punto por donde lo intentaríamos. Desde luego, la aseveración sobre la génesis del tabú, según la cual provendría de una

prohibición antiquísima impuesta en su momento desde afuera, no es susceptible de prueba. Por eso intentaremos corroborar más bien las condiciones psicológicas del tabú, de que hemos tomado conocimiento en la neurosis obsesiva. ¿Cómo nos enteramos de la existencia de esos factores psicológicos en la neurosis? Mediante el estudio analítico de los síntomas, sobre todo de las acciones obsesivas, las medidas de defensa y los mandamientos obsesivos. Ahí hallamos los mejores indicios de su descendencia de unas mociones o tendencias *ambivalentes*, ya sea que respondan de manera simultánea tanto a un deseo como a su contrario, o sirvan predominantemente a una de las dos tendencias contrapuestas. Con que sólo pesquisáramos también en los preceptos del tabú la ambivalencia, el reinado de tendencias contrapuestas, o entre ellos descubriéramos algunos que al modo de unas acciones obsesivas expresaran simultáneamente ambas corrientes, quedaría certificada en casi todas sus piezas principales la concordancia psicológica entre el tabú y la neurosis obsesiva.

Según ya consignamos, las dos prohibiciones-tabú fundamentales son inasequibles para nuestro análisis por su pertenencia al totemismo; otra parte de los estatutos-tabú es de origen secundario e inutilizable para nuestro propósito. En efecto, en los pueblos en cuestión el tabú ha pasado a ser la forma universal de la legislación y ha entrado al servicio de tendencias sociales que sin duda son más recientes que el tabú mismo. Por ejemplo, el tabú que pesa sobre jefes y sacerdotes para asegurar su propiedad y privilegios. Sin embargo, nos resta un gran grupo de preceptos para someterlos a nuestra indagación; de ellos, destaco los tabúes que se anudan a: *a*) *enemigos*, *b*) *jefes* y *c*) *muertos*, y tomo el material a considerar de la notable recopilación de J. G. Frazer en *Taboo and the Perils of the Soul* (1911*b*), segunda parte de su gran obra *The Golden Bough*.

a. *El trato dispensado a los enemigos*

Si nos inclinábamos a atribuir a los pueblos salvajes y semisalvajes una crueldad sin inhibiciones, de la que estaría ausente el arrepentimiento, recibiremos con gran interés la noticia de que también en ellos el dar muerte a un hombre debe sujetarse a una serie de preceptos que están subordinados a las prácticas del tabú. Estos preceptos se dejan reunir con facilidad en cuatro grupos; reclaman: 1) apaciguar al enemigo asesinado; 2) restricciones para el mata-

dor; 3) acciones expiatorias, purificaciones de este último, y 4) ciertas medidas ceremoniales. Lo incompleto de nuestras informaciones no nos permite conocer con certeza si tales prácticas del tabú en los pueblos en cuestión son universales o aisladas; por otra parte, ello es indiferente para nuestro interés hacia estos hechos. Comoquiera que fuese, es lícito adoptar la hipótesis de que no se trata de unas rarezas aisladas, sino de prácticas vastamente difundidas.

Las prácticas de *apaciguamiento* en la isla Timor, cuando una expedición guerrera regresa triunfante con la cabeza de los enemigos abatidos, revisten particular significatividad porque, además, el jefe de la expedición queda sometido a graves restricciones (cf. *infra*, pág. 46). Cuando el solemne regreso de los triunfadores, se ofrecen sacrificios para apaciguar el alma de los enemigos; «de otro modo la desgracia se abatiría sobre aquellos. Se ejecuta una danza acompañada por una canción en que se lamenta al enemigo caído y se le ruega el perdón: "No te enojes porque tengamos tu cabeza aquí, con nosotros; si la suerte no nos hubiera favorecido, quizá nuestra cabeza estaría ahora colgada en tu aldea. Te hemos hecho un sacrificio para apaciguarte. Ahora tu espíritu puede estar tranquilo y dejarnos en paz. ¿Por qué fuiste nuestro enemigo? ¿No habría sido mejor que siguiéramos amigos? Entonces tu sangre no habría sido derramada ni se te habría cortado la cabeza"».[10] Algo semejante hallamos entre los palu, de las Célebes; los galla [Africa oriental], antes de regresar a la aldea, ofrecen sacrificios a los espíritus de sus enemigos abatidos.[11]

Otros pueblos han hallado el recurso para convertir en amigos, guardianes y protectores a los enemigos que han matado. Ese medio consiste en tratar con ternura su cabeza cortada, como se glorian de hacerlo muchas tribus salvajes de Borneo. Cuando los dayak del mar, de Sarawak, vuelven de una expedición guerrera trayendo a casa una cabeza, le dispensan el más rebuscado trato amoroso y le dirigen los más tiernos apelativos de que dispone su lengua. Le introducen en la boca los mejores bocados de sus platos, así como golosinas y cigarros. Una y otra vez le ruegan que odie a sus anteriores amigos y dé su amor a su nuevo huésped, que ahora es uno de los suyos. Andaría muy errado

[10] Frazer (1911*b*, pág. 166) [citando a Gramberg (1872, pág. 216)].

[11] Frazer (*loc. cit.*), citando a Paulitschke (1893-96 [2, págs. 50 y 136]).

quien atribuyera a la mofa participación alguna en este trato que nos parece cruel.[12]

En varias de las tribus salvajes de Norteamérica, ha llamado la atención de los observadores el duelo por el enemigo abatido y escalpado. Cuando un choctaw había dado muerte a un enemigo, empezaba para él un duelo de meses, durante el cual se sometía a graves limitaciones. De igual modo hacían duelo los dakota. Cuando los osage —apunta un testigo— debían lamentar a sus propios muertos, hacían duelo también por el enemigo como si hubiera sido amigo.[13]

Pero antes de considerar otras clases de prácticas del tabú en el trato a los enemigos, tenemos que pronunciarnos sobre una objeción que parece natural. Con Frazer y otros, se nos dirá que la motivación de estos preceptos de apaciguamiento es bien simple y nada tiene que ver con una «ambivalencia». Estos pueblos están dominados por el miedo supersticioso a los espíritus de los enemigos abatidos, miedo que no era ajeno a la Antigüedad clásica, y que el gran dramaturgo británico llevó al teatro en las alucinaciones de Macbeth y de Ricardo III. De esa superstición —se sostendría— derivan de una manera consecuente todos los preceptos de apaciguamiento, como también las restricciones y expiaciones, de que luego hablaremos; en favor de esta concepción hablan también las ceremonias, reunidas en el cuarto grupo, que no admiten otra explicitación que la de ser unos intentos por ahuyentar al espíritu del asesinado que persigue a su matador.[14] Por añadidura, los salvajes confiesan directamente su angustia ante el espíritu de sus enemigos muertos, y ellos mismos reconducen a esa angustia las mencionadas prácticas del tabú.

Esta objeción es de hecho sugestiva, y si también fuera suficiente, bien podríamos ahorrarnos nuestro intento de explicación. Dejamos para más tarde el dar razón de ella, y por ahora sólo le oponemos una concepción deducida de las premisas de nuestra anterior elucidación sobre el tabú: de todos estos preceptos extraemos la consecuencia de que en la conducta hacia los enemigos se expresan otras mociones además de las meramente hostiles. Vemos en ellos unas exteriorizaciones del arrepentimiento, de la estima por

[12] Frazer (1914, **1**, pág. 295), citando a Low (1848 [pág. 206]).
[13] Frazer (1911*b*, pág. 181), citando a Dorsey (1884 [pág. 126]).
[14] Frazer (*ibid.*, págs. 169-74). Estas ceremonias consisten en golpes con los escudos, gritos, bramidos, y producción de ruido con el auxilio de instrumentos.

el enemigo, de la mala conciencia por haberle dado muerte. Quiere parecernos que también en estos salvajes está vivo el mandamiento «No matarás», mandamiento que no se puede violar sin castigo, mucho antes de cualquier legislación recibida de manos de un dios.

Ahora consideremos las otras clases de preceptos-tabú. Las *restricciones* impuestas al matador triunfante son frecuentísimas y las más de las veces muy graves. En Timor (cf. *supra* las prácticas de apaciguamiento), el jefe de la expedición no tiene permitido volver a su casa sin más. Le erigen una choza especial donde pasa dos meses obedeciendo diversos preceptos purificatorios. Durante ese tiempo no está autorizado a ver a su mujer, ni puede alimentarse por sí: es preciso que otra persona le introduzca la comida en la boca.[15] — En algunas tribus dayak, los que regresan a casa tras una expedición guerrera triunfante tienen que permanecer apartados y abstenerse de ciertos manjares; tampoco pueden tocar la comida y se mantienen lejos de sus mujeres. — En Logea, una isla próxima a Nueva Guinea, los hombres que dieron muerte a enemigos, o participaron en esa acción, se recluyen en sus casas durante algunas semanas. Evitan todo trato con su mujer y amigos, no tocan la comida con sus manos y sólo se alimentan de vegetales cocinados para ellos en unas vasijas especiales. Como fundamento de esta última restricción se indica que no tienen permitido oler la sangre del muerto; de lo contrario, enfermarían y morirían. — En la tribu toaripi o motumotu, de Nueva Guinea, un hombre que haya matado a otro no puede aproximarse a su mujer ni tocar alimento con sus dedos. Otras personas le administran uno especial. Esto dura hasta la siguiente luna nueva. [Frazer, 1911*b*, pág. 167.]

Omito citar por extenso todos los casos comunicados por Frazer de restricciones impuestas al matador triunfante, y sólo destacaré los ejemplos en que resulta particularmente llamativo el carácter de tabú, o la restricción unida a una expiación, una purificación o un ceremonial.

«Entre los monumbo de la Nueva Guinea alemana, todo el que haya dado muerte en combate a un enemigo se vuelve "impuro"», y la palabra empleada es la misma que se

15 Frazer (*ibid.*, pág. 166), citando a Müller (1857 [2, pág. 252]).

aplica a la mujer durante la menstruación o el puerperio. «Por largo tiempo no puede abandonar la casa-club de los varones; mientras, los otros habitantes de su aldea se reúnen en su derredor y festejan su triunfo con cánticos y danzas. No puede tocar a nadie, ni siquiera a su propia mujer e hijos; si lo hiciera, ellos se cubrirían de pústulas. Luego se purifica mediante abluciones» y otras acciones ceremoniales. [*Ibid.*, pág. 169.]

«Entre los natchez, de Norteamérica, los jóvenes guerreros que habían conquistado su primer escalpo eran constreñidos a guardar ciertas abstinencias durante seis meses. No podían dormir junto a sus mujeres ni comer carne; para alimentarlos sólo se les daba pescado y pastel de maíz. (. . .) Cuando un choctaw había dado muerte y escalpado a un enemigo, empezaba para él un período de duelo de un mes durante el cual no tenía permitido peinar su cabello. Si le picaba la cabeza, no podía utilizar la mano para rascarse, sino que debía servirse para hacerlo de una varillita. . .». [*Ibid.*, pág. 181.]

«Si un pima daba muerte a un apache, debía someterse a severas ceremonias de purificación y expiación. Durante un período de ayuno de dieciséis días no tenía permitido tocar carne ni sal, mirar fuego ardiendo, hablar a persona alguna. Vivía solo en el bosque, servido por una mujer anciana que le preparaba un escaso alimento; se bañaba a menudo en el río cercano y —como signo del duelo— llevaba en la cabeza una bola de barro. El día número dieciséis tenía lugar la ceremonia pública de la solemne purificación del hombre y sus armas. Como los pima tomaban mucho más en serio que sus enemigos el tabú del matador, y no solían posponer como ellos expiación y purificación hasta el término de la guerra, su aptitud bélica se veía menoscabada en mucho por el rigor de sus costumbres o por su piedad, como se quiera decir. A pesar de su valentía extraordinaria, resultaron unos deficientes aliados para los norteamericanos en sus luchas con los apaches». [*Ibid.*, págs. 182-4.]

Para un abordaje que calara más hondo serían interesantes los detalles y variaciones de las ceremonias expiatorias y purificatorias tras la muerte de un enemigo; no obstante, interrumpo aquí mi comunicación porque ya no nos brindaría puntos de vista nuevos. Acaso podría señalar aún que se integra en esta conexión el aislamiento temporario o permanente del verdugo profesional, que se ha conservado en nuestra época. La posición del verdugo en la sociedad me-

dieval ofrece de hecho una buena representación del «tabú» de los salvajes.[16]

En la explicación corriente de todos estos preceptos de apaciguamiento, restricción, expiación y purificación suelen combinarse dos principios. La prolongación del tabú desde el muerto a todo lo que estuvo en contacto con él, y el miedo al espíritu del asesinado. No se nos dice, y de hecho no es fácil indicarlo, de qué modo esos dos factores deben combinarse entre sí para explicar el ceremonial, ni si se los ha de concebir como de igual valor, o a uno como el primario y como el secundario al otro, y en este último caso cuál sería el uno y cuál el otro. Nosotros, en cambio, destacamos la unicidad de nuestra concepción cuando derivamos todos esos preceptos de la ambivalencia de las mociones de sentimiento hacia el enemigo.

b. *El tabú de los gobernantes*

El comportamiento de los pueblos primitivos hacia sus jefes, reyes, sacerdotes, está regido por dos principios que más parecen complementarse que contradecirse. Uno tiene que cuidarlos, y tiene que cuidarse de ellos. («*He must not only be guarded, he must also be guarded against*»; Frazer, *ibid.*, pág. 132.) Ambas cosas se procuran mediante un sinnúmero de preceptos-tabú. Ya sabemos por qué es preciso cuidarse de los gobernantes: porque son los portadores de aquella fuerza ensalmadora misteriosa y peligrosa que, cual una carga eléctrica, se comunica por contacto y mata y arruina a quien no esté protegido por una carga semejante. Por tanto, se evita todo contacto mediato o inmediato con esa peligrosa sacralidad, y donde ello no es posible, se ha hallado un ceremonial para conjurar las temidas consecuencias. Por ejemplo, los nuba del Africa oriental «creen que morirán si entran en la casa de su rey-sacerdote, pero que se sustraerán de ese peligro si al hacerlo desnudan su hombro izquierdo y mueven al rey a tocarles este con su mano». [*Loc. cit.*] Así nos enfrentamos con el hecho asombroso de que el contacto del rey pasa a ser el recurso curativo y protector frente a los peligros derivados de su mismo con-

[16] Se hallarán otros ejemplos de estas prácticas en Frazer (*ibid.*, págs. 165-90), en la sección titulada «Manslayers tabooed» {Tabúes de los homicidas}.

tacto, pero sin duda se trata de la fuerza curativa del contacto deliberado ejercido por el rey en oposición al peligro de que uno lo toque: la oposición entre pasividad y actividad frente al rey.

Por lo que se refiere al efecto curativo del contacto real, no necesitamos buscar ejemplos entre los salvajes. En tiempos no tan remotos, los reyes de Inglaterra ejercieron esa virtud en los enfermos de escrofulosis, que por eso recibía el nombre de «*the King's evil*» {«el mal del Rey»}. La reina Isabel I ejerció esta parte de sus prerrogativas no menos que sus sucesores. De Carlos I se dice que en 1633 curó cien enfermos de una sola vez. Bajo el reinado de su irreverente hijo, Carlos II, y tras la Gran Revolución, las curaciones reales de escrofulosos tuvieron su mayor esplendor. Se dice que en el curso de su gobierno este rey impuso las manos a cien mil escrofulosos. Solía ser tan grande en esas ocasiones la multitud de los que se apiñaban en procura de curación que cierta vez seis o siete de ellos hallaron en cambio la muerte por causa de los apretujones. Guillermo III de Orange, el escéptico rey ascendido al trono de Inglaterra tras la deposición de los Estuardo, renegó del ensalmo; la única vez que condescendió a esa imposición de manos lo hizo con estas palabras: «Que Dios les dé mejor salud y más entendimiento». (Frazer, 1911*a*, **1**, págs. 368-70.)

Los informes siguientes pueden atestiguar el temible efecto del contacto activo, aunque no sea deliberado, con el rey o lo que le pertenece. «Un jefe de Nueva Zelandia, de elevado rango y gran sacralidad, dejó cierta vez abandonados en el camino los restos de su comida. Detrás venía un esclavo, un mocetón fuerte y hambriento; vio lo que habían dejado y se apoderó de ello para comerlo. Apenas lo hubo hecho cuando un espectador, horrorizado, le comunicó que era la comida del jefe la que había profanado». Había sido un guerrero fuerte y valeroso, pero tan pronto supo la noticia se desplomó, presa de crueles convulsiones, y murió al día siguiente a la puesta del sol.[17] «Una mujer maorí había comido ciertos frutos y luego se enteró de que provenían de un lugar sobre el que pesaba un tabú. Exclamó que, sin duda, el espíritu del jefe a quien de ese modo afrentara la mataría. Esto sucedió al mediodía, y a las doce del día siguiente había muerto».[18] «La yesca de un jefe maorí eliminó en cierta ocasión a varias personas. El jefe la había

[17] Frazer (1911*b*, págs. 134-5), citando a Pakeha Maori (1884 [págs. 96-7]).
[18] Frazer (*loc. cit.*), citando a Brown (1845 [pág. 76]).

perdido, otros la encontraron y se sirvieron de ella para encender su pipa. Cuando supieron quién era el dueño de la yesca, se murieron de terror».[19]

No asombra que se hiciera sentir la necesidad de aislar de las demás a personas tan peligrosas como los jefes y sacerdotes, erigiendo en torno de ellas un muro tras el cual fueran inasequibles. Nos parece discernir que ese muro, dispuesto en su origen a partir de preceptos-tabú, existe todavía hoy como ceremonial cortesano.

Ahora bien, quizá la mayor parte de este tabú de los gobernantes no se reconduzca a la necesidad de protegerse de ellos. El otro punto de vista en el trato que se dispensa a las personas privilegiadas, la necesidad de protegerlas a ellas mismas de los peligros que las amenazan, ha tenido la participación más nítida en la creación del tabú y, de ese modo, en la génesis de la etiqueta cortesana.

La necesidad de proteger al rey de todos los peligros imaginables surge de su enorme significación para la suerte de sus súbditos. Es su persona la que regula el curso del mundo, entendido esto al pie de la letra: «Su pueblo no debe agradecerle sólo la lluvia y los rayos del sol, que hacen prosperar los frutos de la tierra, sino también el viento que lleva los navíos a puerto y el suelo firme donde pone el pie». (Frazer, 1911*b*, pág. 7.)

Estos reyes de los salvajes están dotados de una plenitud de poder y un imperio sobre la fortuna que únicamente los dioses poseen, y en que simulan creer, en estadios más tardíos de la civilización, sólo los más serviles de sus cortesanos.

Parece una palmaria contradicción que unas personas dueñas de semejante perfección de poder hayan menester, a su vez, del máximo cuidado para protegerlas de los peligros que las amenazan, pero no es esta la única contradicción que se manifiesta en el tratamiento de las personas regias por los salvajes. Estos pueblos también consideran necesario vigilar a sus reyes para que empleen sus virtudes en el sentido correcto; en modo alguno están seguros de sus buenas intenciones ni de su escrupulosidad. Un toque de desconfianza se mezcla en la motivación de los preceptos-tabú relativos al rey. Dice Frazer (*ibid.*, págs. 7-8): «La idea según la cual la monarquía de los tiempos primordiales era un despotismo en que el pueblo sólo existía para sus gobernantes es de

[19] Frazer (*loc. cit.*) [citando a Taylor (1870, pág. 164)].

todo punto inaplicable a las monarquías que aquí consideramos. A la inversa, en ellas el gobernante sólo vive para sus súbditos; su vida sólo posee valor mientras él cumple los deberes de su cargo y regula el curso de la naturaleza para beneficio de su pueblo. Tan pronto descuida hacerlo o lo deniega, el cuidado, la consagración, la veneración religiosa de que hasta entonces era objeto en generosa medida se truecan en odio y desprecio. Lo expulsan afrentosamente, y puede darse por contento si lo dejan con vida. Venerado hoy como un dios, puede ocurrirle que mañana lo abatan como a un criminal. Pero no tenemos ningún derecho a condenar por inconstante o contradictorio este cambio en la conducta de su pueblo; este es, al contrario, por entero consecuente. Puesto que su rey es su dios, ellos piensan que también debe probar que es su benefactor; y si no quiere protegerlos, conviene que otro, mejor dispuesto, ocupe su lugar. Pero mientras responda a sus expectativas, el cuidado que le dispensan no conoce límites, y lo constriñen a tratarse él mismo con no menor precaución. Un rey así vive como emparedado tras un sistema de ceremonial y etiqueta, envuelto en una red de prácticas y prohibiciones cuyo propósito en modo alguno es el de elevar su dignidad ni, menos aún, el de aumentar su bienestar, sino que única y exclusivamente están dirigidas a prevenirlo de dar unos pasos que perturbarían la armonía de la naturaleza y así podrían perderlo a él, a su pueblo y al universo entero. Estos preceptos, bien lejos de servir a su bienestar, se inmiscuyen en cada una de sus acciones, cancelan su libertad y hacen de su vida, que supuestamente asegurarían, un fardo y un martirio».

Uno de los ejemplos más flagrantes de ese cautiverio y parálisis de un gobernante sagrado por el ceremonial del tabú parece encontrarse en el modo de vida del micado japonés en siglos anteriores. He aquí un relato que ya tiene dos siglos: «El micado no cree adecuado a su dignidad y santidad tocar el suelo con los pies; si quiere ir a alguna parte, tienen que llevarlo en hombros. Menos todavía podrá exponer su sagrada persona al aire libre, y el sol no merece el honor de alumbrar sobre su cabeza. Tanta es la sacralidad que se adscribe a todas las partes de su cuerpo que no se puede recortar sus cabellos y barba, ni cortar sus uñas. Pero a fin de que no presente un aspecto demasiado descuidado lo lavan por la noche, mientras duerme: dicen que lo que se quita de su cuerpo en ese estado sólo puede concebirse como un hurto, y este último no agravia su dignidad y sacralidad. En tiempos más antiguos, debía permanecer sen-

tado en el trono durante algunas horas cada mañana, pero era preciso que permaneciera como una estatua, sin menear manos, pies, cabeza u ojos; sólo así, se creía, podía él conservar el sosiego y la paz en el reino. Si por desgracia se volviera hacia uno u otro lado, o durante unos instantes dirigiera su mirada a una sola parte de su reino, estallarían la guerra, la hambruna, los incendios, la peste o alguna otra gran calamidad que devastaría el país».[20]

Algunos de los tabúes a que están sometidos los reyes bárbaros recuerdan vivamente las restricciones impuestas a los matadores. En Shark Point, cerca de Cabo Padron, en la Baja Guinea (Africa occidental), «un rey-sacerdote Kukulu vive solo en el bosque. No tiene permitido tocar mujer, tampoco abandonar su casa, y ni siquiera levantarse de su silla, en la que se ve precisado a dormir sentado. Si se acostara, cesarían los vientos y se arruinaría la navegación. Su función es tener a raya las tormentas y, en general, cuidar que el estado de la atmósfera sea bueno como término medio». Mientras más poderoso sea un rey de Loango —dice el mismo autor—, mayor número de tabúes se ve precisado a observar.[21] También al sucesor del trono lo atan los tabúes desde la niñez, y se le van acumulando a medida que crece; en el momento de ascender al trono lo abrumarán.

El espacio de que disponemos no nos permite, ni nuestro interés lo reclama, profundizar en la descripción del tabú adherido a la dignidad de rey o de sacerdote. Consignemos todavía que en él desempeñan el papel principal las restricciones al libre movimiento y la dieta. Ahora bien, dos ejemplos de ceremonial de tabú tomados de pueblos civilizados, vale decir de estadios culturales mucho más altos, pondrán de relieve qué gran efecto conservador ejerce sobre las antiguas prácticas su conexión con estas personas privilegiadas.

El Flamen Dialis, el sacerdote supremo de Júpiter en la antigua Roma, debía observar un número extraordinario de mandamientos-tabú. «No tenía permitido montar a caballo, ni ver caballos ni hombres armados; no podía llevar un anillo que no estuviese quebrado; tampoco, tener nudos en sus ornamentos (. . .) tocar harina de trigo o levadura, ni a perros, cabras, carne cruda, habas y hiedra, ni siquiera mencionarlos por su nombre; (. . .) su cabello sólo podía cortarlo un hombre libre con un cuchillo de bronce, y los recortes de sus cabellos y uñas debían enterrarse

20 Kaempfer (1727 [**1**, pág. 150]), citado por Frazer (*ibid.*, págs. 3-4).

21 Frazer (*ibid.*, págs. 5 y 8), citando a Bastian (1874-75 [**1**, págs. 287 y 355]).

bajo un árbol de la suerte; (...) no podía tocar muertos, ni permanecer a cielo abierto con la cabeza descubierta», etc. Su mujer, la Flaminica, observaba además sus propias prohibiciones: en cierto tipo de escaleras no tenía permitido subir más allá del tercer escalón, ni cortarse el cabello en ciertos días festivos; el cuero de sus zapatos no podía tomarse de un animal muerto de muerte natural, sino sólo de uno que hubiera sido abatido o sacrificado; si oía tronar, quedaba impura hasta ofrecer un sacrificio expiatorio. (Frazer, 1911*b*, págs. 13-4.)

Los antiguos reyes de Irlanda estaban sometidos a una serie de restricciones en extremo curiosas, de cuya observancia se esperaba para el país dicha total, y de su violación, desgracia total. El catálogo completo de estos tabúes se ofrece en el *Book of Rights*, cuyos ejemplares manuscritos más antiguos llevan las fechas de 1390 y de 1418. Las prohibiciones son detalladísimas, atañen a ciertas actividades en determinados lugares y épocas; en tal ciudad, el rey no puede permanecer cierto día de la semana, no tiene permitido atravesar a determinada hora aquel río ni acampar nueve días completos en cierta planicie. (*Ibid.*, págs. 11-2.)

El rigor de las restricciones del tabú para los reyes-sacerdotes ha tenido en muchos pueblos salvajes una consecuencia que es históricamente sustantiva y reviste particular interés para nuestros puntos de vista. La dignidad de rey-sacerdote dejó de ser algo apetecible; aquel sobre quien se cernía, solía emplear todos los recursos para sustraérsele. Así, en Camboya, donde hay un rey del fuego y un rey del agua, a menudo es necesario constreñir al sucesor por la violencia a que acepte el cargo. En Niue o Isla Salvaje, una isla coralina del Pacífico Sur, la monarquía se extinguió de hecho porque no se pudo hallar a nadie dispuesto a asumir esa función llena de peligros y de responsabilidad. «En muchas partes del Africa occidental, tras la muerte del rey se reúne un consejo secreto para designar al sucesor. Al elegido lo capturan, lo atan y lo mantienen bajo custodia en la casa de los fetiches hasta que se declara dispuesto a aceptar la corona. En ocasiones, el presunto sucesor del trono halla los medios y caminos para sustraerse de la dignidad que piensan conferirle; así, se cuenta de un jefe que permanecía armado día y noche para resistir por la fuerza cualquier intento de elevarlo al trono».[22] Entre los negros de Sierra Leona, la renuencia a aceptar la dignidad regia se

[22] Frazer (*ibid.*, págs. 17-8), citando a Bastian (*ibid.* [**1**, pág. 354, y **2**, pág. 9]).

volvió tan grande que la mayoría de las tribus se vieron precisadas a hacer de unos extranjeros sus reyes.

A las mencionadas circunstancias reconduce Frazer [*ibid.*, págs. 17-25] el hecho de que en el desarrollo histórico terminara por consumarse una división de la originaria monarquía sacerdotal en un poder espiritual y uno profano. Los reyes oprimidos por el fardo de su sacralidad se volvieron incapaces de ejercer el poder en cosas efectivas y se vieron precisados a dejarlo en manos de personas de inferior rango, pero activas, dispuestas a renunciar a los honores de la dignidad regia. De estas surgieron luego los gobernantes profanos, mientras la jefatura espiritual, ahora despojada de valimiento práctico, quedaba en manos de los antiguos reyes-tabú. Es sabido hasta qué punto se corrobora esto en la historia antigua de Japón.

Si ahora abarcamos panorámicamente el cuadro de los vínculos de los hombres primitivos con sus gobernantes, nace en nosotros la expectativa de que no ha de resultarnos difícil avanzar desde su descripción hasta su entendimiento psicoanalítico. Esos vínculos son de enredada naturaleza y no exentos de contradicciones. A los gobernantes se les otorgan grandes privilegios, que coinciden exactamente con las prohibiciones-tabú impuestas a los hombres comunes. Son personas privilegiadas; tienen permitido hacer o usufructuar aquello de que los otros deben abstenerse en virtud del tabú. Pero, en oposición a esta libertad, los restringen otros tabúes que no oprimen a los individuos corrientes. Aquí estamos, pues, frente a una primera oposición, casi una contradicción, entre un plus de libertad y un plus de restricción para las mismas personas. Se les atribuye una fuerza ensalmadora extraordinaria y por eso se teme el contacto con su persona o su propiedad, al par que por otro lado se espera el más benéfico efecto de tales contactos. Esta parece ser una segunda contradicción, y muy evidente; sin embargo, ya sabemos que lo es sólo en apariencia. El contacto que parte del rey mismo con propósito benévolo es curativo y protector; peligroso es sólo el contacto perpetrado por el hombre corriente en el rey y sus cosas, probablemente porque puede indicar tendencias agresivas. Otra contradicción, no tan fácil de resolver, se exterioriza en atribuir al gobernante grandísimo imperio sobre los procesos de la naturaleza y al mismo tiempo protegerlo con particular cuidado de los peligros que le amenazan, como si su propio poder, capaz de tantas cosas, no lo fuera de

esta. La constelación descrita se dificulta todavía más cuando no se confía en que el gobernante usará de su enorme poder de la manera correcta para beneficio de sus súbditos así como para su propia protección; se desconfía de él, pues, y se considera justificado vigilarlo. La etiqueta del tabú, a la cual es sometida la vida del rey, sirve a la vez a todos estos propósitos de tutelarlo, protegerlo de peligros y resguardar a los súbditos del peligro que él les depararía.

Parece natural ofrecer la siguiente explicación para el complejo y contradictorio vínculo de los primitivos con sus gobernantes: por motivos supersticiosos y de otra índole, en el trato dispensado a los reyes se expresan múltiples tendencias, cada una de las cuales se desarrolla hasta el extremo sin miramiento por las otras. De ahí surgirían aquellas contradicciones, por lo demás tan poco escandalosas para el intelecto de los salvajes como lo son para el miembro de la alta civilización cuando están en juego la religión o la «lealtad política».

La explicación parece buena hasta ahí; pero la técnica psicoanalítica permite penetrar más a fondo en los nexos y enunciar cosas más precisas acerca de la naturaleza de estas múltiples tendencias. Si sometemos al análisis el estado de cosas descrito, como si lo hallásemos en el cuadro sintomático de una neurosis, adoptaremos como punto de partida la desmesura en el cuidado angustiado que se aduce como fundamento para el ceremonial del tabú. La presencia de esta hiperternura es común en la neurosis, en especial en la neurosis obsesiva, que utilizamos como principal término de comparación. Hemos llegado a entender muy bien su origen. Aflora dondequiera que además de la ternura dominante existe una corriente contraria, pero inconciente, de hostilidad; vale decir, donde se realiza el caso típico de la actitud *ambivalente* de sentimientos. Y esa hostilidad se denuncia a gritos por un aumento hipertrófico de la ternura, que se exterioriza como estado de angustia y se vuelve compulsiva porque de otro modo no podría cumplir su tarea de mantener en la represión a la corriente contraria inconciente. Todo psicoanalista sabe por experiencia que la hiperternura angustiada admite esta solución con un grado muy alto de certidumbre, aun en las circunstancias en que parecería lo más improbable, por ejemplo entre madre e hijo o entre tiernos cónyuges. Si ahora la aplicáramos al trato que se dispensa a las personas privilegiadas, se nos ofrecería la intelección de que a su veneración, y aun endiosamiento, se contrapone en lo inconciente una intensa corriente hostil; vale decir que, como lo esperábamos, aquí

se realiza la situación de la actitud ambivalente de sentimientos. La desconfianza, cuya contribución a los motivos del tabú del rey parece incuestionable, sería otra exteriorización, más directa, de esa misma hostilidad inconciente. Más todavía: dada la diversidad de los resultados finales de ese conflicto en distintos pueblos, no nos faltarían ejemplos en que nos sería mucho más fácil aún pesquisar esa hostilidad. «Los timmes salvajes de Sierra Leona —nos dice Frazer— se han reservado el derecho de dar una tunda a su rey la tarde anterior al día de su coronación, y son tan concienzudos en el uso de este privilegio constitucional que en ocasiones el desdichado gobernante no sobrevive mucho tiempo a su ascenso al trono; por eso los poderosos del pueblo se han combinado para elegir como rey al hombre a quien tienen inquina».[23] De todos modos, tampoco estos casos de hostilidad evidente se confiesan como tales, sino que se presentan con los rasgos de un ceremonial.

Otro fragmento de la conducta de los primitivos hacia sus gobernantes recuerda a un proceso que, universalmente difundido en la neurosis, se manifiesta con claridad en el llamado *delirio de persecución*. Aquí es exaltada de manera extraordinaria la significación de una persona determinada, se exagera hasta lo inverosímil la perfección de su poder, y ello con el objeto de imputarle tanto más la responsabilidad de cuanta contrariedad sufra el enfermo. En verdad, los salvajes no proceden de otro modo con sus reyes cuando les atribuyen el poder sobre la lluvia y la luz solar, el viento y el estado del tiempo, y luego los deponen o los matan si la naturaleza defrauda sus expectativas de obtener buena caza o una cosecha abundante. El arquetipo que el paranoico recrea en el delirio de persecución se sitúa en el vínculo del niño con su padre. En la representación del hijo, por regla general se atribuye al padre una plenitud de poder como la indicada, y puede demostrarse que la desconfianza hacia el padre se enlaza de una manera íntima con su alta estimación. Cuando el paranoico señala a una persona de su círculo de relaciones como su «perseguidor», con ello la eleva hasta la serie paterna, la pone en las condiciones que le permiten hacerla responsable, en su sentir, de toda desdicha. Así, en virtud de esta segunda analogía entre el salvaje y el neurótico, parece que llegamos a inteligir cuánto, en el vínculo del salvaje con su gobernante, proviene de la actitud infantil del niño hacia el padre.

[23] Frazer (*ibid.*, pág. 18), citando a Zweifel y Moustier (1880 [pág. 28]).

Empero, es en el propio ceremonial del tabú donde hallamos el más firme asidero para nuestro modo de abordaje, que pretende comparar las prohibiciones-tabú con unos síntomas neuróticos. Ya hemos elucidado su significación respecto de las funciones monárquicas. Si suponemos que desde el comienzo mismo se propuso alcanzar los efectos que produce, este ceremonial nos exhibe de una manera inequívoca su doble sentido y su origen a partir de unas tendencias ambivalentes. No sólo distingue a los reyes y los eleva por encima de los comunes mortales, sino que también les convierte la vida en un martirio y un fardo insoportable, constriñéndolos a una servidumbre mucho más enojosa que la de sus súbditos. Así se nos aparece como la correcta contrapartida de la acción obsesiva en la neurosis, en la cual la pulsión sofocada y la sofocadora alcanzan una satisfacción simultánea y común. La acción obsesiva es *presuntamente* una defensa frente a la acción prohibida; pero preferiríamos decir que *en verdad* es la repetición de lo prohibido. Aquí lo «presunto» se aplica a la instancia conciente de la vida anímica, y lo «verdadero», a la inconciente. De igual manera, el ceremonial del tabú de los reyes es presuntamente la máxima honra y seguridad de ellos, pero en verdad es el castigo por su elevación, la venganza que con ellos se toman sus súbditos. Es evidente que —en el libro de Cervantes— Sancho Panza, tras sus experiencias como gobernador de la ínsula, hubo de discernir esta concepción del ceremonial cortesano como la única correcta. Y es harto posible que halláramos hoy mismo confirmaciones si pudiéramos mover a reyes y gobernantes para que se pronunciaran sobre esto.

¿Por qué la actitud de sentimientos hacia el gobernante contiene un tan poderoso aporte inconciente de hostilidad? He ahí un problema muy interesante, pero que rebasa los límites del presente trabajo. Señalamos ya el complejo paterno en el niño; agreguemos que rastrear la prehistoria de la monarquía debería aportarnos los esclarecimientos decisivos. Según las elucidaciones de Frazer (1911*a*), convincentes pero no del todo probatorias (como él mismo confesó), los primeros reyes fueron extranjeros, destinados, tras breve imperio, a la muerte sacrificial en solemnes fiestas como representantes {*Repräsentant*} de la divinidad. Los mitos del cristianismo registrarían aún el eco de esta historia genética de la monarquía.

c. *El tabú de los muertos*

Sabemos que los muertos son poderosos señores; acaso nos asombre enterarnos de que se los considera enemigos.

El tabú de los muertos, si es lícito seguir comparándolo con una infección, da pruebas de una particular virulencia en la mayoría de los pueblos primitivos. En primer lugar, se exterioriza en las consecuencias que acarrea el contacto con el muerto, así como en el trato que se dispensa a los que hacen duelo por él. Entre los maoríes, todo el que hubiera tocado un cadáver o participado en su sepultura se volvía impuro en grado máximo y era casi segregado de cualquier trato con sus prójimos; era, por así decir, boicoteado. No podía entrar en ninguna casa, acercarse a persona o cosa alguna, sin contagiarlas con su misma propiedad. Más aún: ni siquiera podía tocar alimentos con sus manos, que, por su impureza, se le habían vuelto por completo inútiles. Se le dejaba la comida sobre el suelo y no tenía más remedio que tomarla como pudiera, con labios y dientes, mientras mantenía las manos sobre la espalda. En ocasiones se permitía que otra persona lo alimentara, y entonces lo hacía con el brazo extendido, cuidando de no tocar al desdichado. Pero esta persona auxiliar estaba ella misma sometida a unas restricciones no mucho menos opresivas que las de aquel. En toda aldea existía un individuo degradado, expulsado de la sociedad, que vivía de magras limosnas, en la mayor pobreza. Sólo a él le estaba permitido acercarse, a la distancia de un brazo extendido, a quien había cumplido el último deber hacia un difunto. Luego, cuando expiraba el período de segregación y el impurificado por el cadáver podía volver a mezclarse entre los suyos, toda la vajilla de que se hubiera servido en ese tiempo peligroso era destruida, y desechado todo abalorio con que se hubiese adornado. [Frazer, 1911*b*, págs. 138-9.]

Las prácticas del tabú tras el contacto corporal con muertos son las mismas en toda Polinesia, Melanesia y en una parte de Africa; su pieza más constante es la prohibición de tocar el alimento, y la necesidad, que de ahí se sigue, de ser alimentado por otros. Es digno de notarse que en Polinesia, o quizá sólo en Hawaii, están sometidos a las mismas restricciones los reyes-sacerdotes mientras ejercen acciones sagradas.[24] En el tabú de los muertos de Tonga sale a la luz con particular nitidez la gradación y cancelación progresiva de las prohibiciones en virtud de la propia fuerza

[24] Frazer (*loc. cit.*) [citando a W. Ellis (1832-36, **4**, pág. 388)].

tabú. Quien tocaba el cadáver de un jefe se volvía impuro por diez meses; pero, si él mismo era jefe, sólo por tres, cuatro o cinco, según el rango del difunto; en cambio, si se trataba del cadáver del jefe supremo divinizado, aun los jefes máximos se volvían tabú por diez meses. Los salvajes creen con firmeza que si alguien viola estos preceptos-tabú fatalmente enfermará de gravedad y morirá; y esa firmeza es tanta que, según la opinión de un observador, nunca han osado hacer la prueba para convencerse de lo contrario.[25]

De la misma índole en lo esencial, pero más interesantes para nuestros fines, son las restricciones-tabú que pesan sobre aquellas personas cuyo contacto con el muerto ha de entenderse en el sentido traslaticio: los deudos dolientes, los viudos y viudas. Si en los preceptos antes citados sólo vemos la expresión típica de la virulencia y la capacidad de propagación del tabú, en los que hemos de comunicar ahora se nos traslucen los motivos de este último y, por cierto, tanto los presuntos cuanto aquellos que estamos autorizados a considerar como los genuinos, situados en un nivel más profundo.

«Entre los shuswap, de la Columbia Británica, viudas y viudos deben vivir aislados durante su período de duelo; no tienen permitido tocarse el cuerpo ni la cabeza con sus manos; ninguna vasija de que se sirvan podrá ser utilizada por otros. (. . .) El cazador no querrá acercarse a la choza donde more uno de estos dolientes, pues le traería mala suerte; y si uno de ellos proyectara su sombra sobre alguien, esta persona enfermaría. Los que hacen duelo duermen en zarzales y rodean de zarzas su lecho».[26] Esta última medida está destinada a mantener alejado el espíritu del difunto. Más nítida en este sentido es, sin duda, la práctica que nos refieren sobre otra tribu de Norteamérica: las viudas, durante un período después de la muerte de su marido, llevan una pieza de vestimenta a modo de calzón, hecha con hierbas secas, a fin de volverse inasequibles a la aproximación del espíritu.[27] Esto nos sugiere la representación de que el contacto «en el sentido traslaticio» es entendido, no obstante, como mero contacto corporal; en efecto, el espíritu del difunto no abandona a sus deudos, no deja de «rondarlos» durante el período del duelo.

«Entre los agutaino, que viven en Palawan, una de las

[25] Frazer (*ibid.*, pág. 140), citando a Mariner (1818 [**1**, pág. 141]).
[26] [Frazer (*ibid.*, pág. 142), citando a Boas (1890, págs. 643-4).]
[27] [Frazer (*ibid.*, pág. 143), citando a Teit (1900, págs. 332-3).]

Filipinas, una viuda no tiene permitido dejar su choza los siete u ocho días posteriores a la muerte, salvo por la noche, cuando no cabe esperar encuentros. Quien la divisa, corre en ese mismo instante peligro de muerte, y por eso ella misma señala su aproximación golpeando a cada paso los árboles con un bastón de madera; estos árboles pronto se secan».[28] ¿En qué puede consistir la peligrosidad de estas viudas? Otra observación nos lo ilustrará. «En la Nueva Guinea británica, distrito de Mekeo, un viudo pierde todos sus derechos civiles y por un tiempo vive como segregado. (. . .) No tiene permitido labrar su huerto, ni mostrarse en público, ni caminar por las calles de la aldea. Merodea como un animal salvaje entre las altas hierbas de la sabana o en la maleza, y tiene que esconderse en la espesura cuando ve acercarse a alguien, en particular si se trata de una mujer».[29] Esta última indicación nos permite reconducir la peligrosidad del viudo o la viuda al peligro de la *tentación*. El marido que perdió a su esposa tiene que rehuir el anhelo de hallarle una sustituta; la viuda tiene que luchar con ese mismo deseo y además, hallándose sin dueño, puede despertar la apetencia de otros hombres. Sendas satisfacciones sustitutivas contrarían el sentido del *duelo*; por fuerza desatarían la ira del espíritu.[30]

Entre los primitivos, una de las más extrañas, pero también más instructivas, prácticas del tabú en el duelo es la prohibición de pronunciar el *nombre* del difunto. Su difusión es enorme, ha experimentado muchísimas variaciones y ha tenido serias consecuencias.

Además de los australianos y polinesios, que suelen ser los que mejor conservadas nos muestran las prácticas del tabú, aquella prohibición se encuentra «en pueblos tan distantes y ajenos entre sí como los samoyedos de Siberia y los toda de Ceylán, los mongoles de la Tartaria y los tuareg del Sahara, los aino de Japón y los akamba y nandi del Africa central, los tinguianes de las Filipinas y los moradores de las islas Nicobar, de Madagascar y Borneo». (Frazer, 1911*b*, pág. 353.) En algunos de estos pueblos, la prohibición y las consecuencias que de ella derivan valen

[28] [Frazer (*ibid.*, pág. 144), citando a Blumentritt (1891, pág. 182).]

[29] [Frazer (*loc. cit.*), citando a Guis (1902, págs. 208-9).]

[30] La misma enferma cuyas «imposibilidades» relacioné antes (pág. 36) con el tabú confesó que le indignaba ver por la calle a una persona vestida de luto. «¡Habría que prohibirles salir a la calle!», dijo.

sólo para el período del duelo; en otros, son permanentes, aunque en todos los casos parecen atemperarse a medida que el momento de la muerte se aleja en el tiempo.

La evitación del nombre del difunto se observa por regla general con un rigor extraordinario. Así, entre muchas tribus sudamericanas es considerada la más grave afrenta para los supérstites mencionar en presencia de ellos el nombre del pariente muerto, y el castigo establecido no es menor que el que se impone al asesinato. (*Ibid.*, pág. 352.) En un primer momento no se colige con facilidad por qué se habría de aborrecer tanto la mención del nombre, pero los peligros conectados a ello han dado origen a toda una serie de expedientes, interesantes y significativos en varios aspectos. Así, los masai de Africa oriental han recurrido a cambiar el nombre del difunto enseguida de su muerte; entonces es lícito mencionarlo sin horror por su nuevo nombre, mientras que todas las prohibiciones permanecen anudadas al antiguo. Presuponen, al parecer, que el espíritu no conoce su nuevo nombre, ni se enterará de él. [*Ibid.*, pág. 354.] Las tribus australianas de Adelaida y de Bahía Encuentro son tan consecuentes en esta precaución que tras una muerte rebautizan a todas las personas que tenían el mismo nombre del muerto, o uno muy parecido. [*Ibid.*, pág. 355.] Muchas veces, como extensión de esa misma cautela, se cambia tras la muerte el nombre a todos los deudos del difunto, sea cual fuere la similitud del que antes tenían con el del muerto; así ocurre entre algunas tribus de Victoria y el noroeste de América. [*Ibid.*, pág. 357.] Entre los guaycurúes del Paraguay, el jefe solía, en esa triste ocasión, dar nuevo nombre a todos los miembros de la tribu, que ellos recordaban en lo sucesivo como si lo hubieran llevado desde siempre.[31]

Además, si el nombre del difunto coincidía con la designación de un animal, un objeto, etc., a muchos de los pueblos citados les parecía necesario rebautizar también a estos animales y objetos para que al usar esas palabras no se recordase al difunto. De ahí no podía menos que resultar una alteración continua del léxico, lo cual deparó hartas dificultades a los misioneros, en particular cuando la proscripción del nombre era permanente. En los siete años que el misionero Dobrizhoffer pasó entre los abipones del Paraguay el nombre del tigre se modificó tres veces, y parecidos destinos tuvieron las palabras para cocodrilo, espina

[31] Frazer (*ibid.*, pág. 357), citando a un antiguo observador español [Lozano (1733, pág. 70)].

y matanza de vacas.[32] Ahora bien, el horror a pronunciar un nombre que perteneció a un difunto se extiende también en el sentido de evitar la mención de todo aquello en que ese difunto desempeñó un papel; y de este proceso sofocador resulta la importante consecuencia de que estos pueblos no tengan tradición ni reminiscencias históricas, y las máximas dificultades se opongan a una exploración de su prehistoria. [*Ibid.*, págs. 362-3.] Sin embargo, en una serie de estos pueblos primitivos ha adquirido carta de ciudadanía una práctica compensadora destinada a evocar los nombres de los difuntos pasado un largo período de duelo: se los imponen a niños, de los cuales se dice, entonces, que son el renacimiento de los muertos. [*Ibid.*, págs. 364-5.]

La extrañeza que nos provoca este tabú del nombre se atempera si se nos advierte que para los salvajes el nombre es una pieza esencial y un patrimonio importante de la personalidad, y ellos adscriben a la palabra su pleno significado-cosa. Como ya lo he consignado en otro lugar [Freud, 1905*c*, cap. IV], lo mismo hacen nuestros niños, quienes por ello nunca se avienen a admitir una semejanza léxica carente de significado, sino que extraen la consecuente inferencia: si dos cosas se llaman con nombres que suenan igual, es preciso que ello designe una profunda concordancia entre ambas. Y el propio adulto civilizado acaso colija, por muchas peculiaridades de su comportamiento, que no se encuentra tan lejos como cree de tomar los nombres propios en el sentido pleno y sustantivo, y que su nombre se ha fusionado con su persona de una manera muy particular. Armoniza con esto el hecho de que la práctica psicoanalítica encuentre múltiples ocasiones de apuntar a la intencionalidad del nombre en la actividad inconciente de pensamiento.[33]

Pues bien; respecto del nombre, y como cabía esperar, los neuróticos obsesivos se comportan en un todo como los salvajes. Muestran la plena «sensibilidad de complejo»[34] para pronunciar y escuchar determinadas palabras y nombres (de manera semejante a otros neuróticos), y del trato que dispensan a su propio nombre derivan un buen número de inhibiciones a menudo graves. Una de estas enfermas de tabú, que yo conocí, había estatuido la evitación de escribir

[32] Frazer (*ibid.*, pág. 360), citando a Dobrizhoffer [1784, 2, pág. 301].

[33] Cf. Stekel [1911*c*] y Abraham [1911*a*].

[34] [«*Komplexempfindlichkeit*», término utilizado por Jung en conexión con sus experimentos de asociación de palabras.]

su nombre, por angustia de que cayera en manos de alguien que así se posesionaría de una parte de su personalidad. En la fidelidad convulsiva mediante la cual se había visto obligada a protegerse de las tentaciones de su fantasía, se había creado el mandamiento de «no dar nada de su persona». Entre esas cosas se contaba sobre todo el nombre y, como extensión, la escritura manuscrita; por eso al fin tuvo que dejar de escribir.

De este modo, ya no nos sorprende que el nombre del muerto sea apreciado por los salvajes como una parte de su persona y convertido en objeto del tabú referido a aquel. También el mencionar el nombre del muerto se deja reconducir al contacto con él; nos es lícito pasar entonces a ocuparnos de un problema más amplio, el de averiguar por qué ese contacto está afectado por un tabú tan riguroso.

La explicación más inmediata recurriría al natural horror que suscitan el cadáver y las alteraciones que pronto se le notan. Y junto a ello habría que conceder algún sitio al duelo por el muerto, como un motivo de todo cuanto se refiere a este. Sin embargo, es evidente que el horror ante el cadáver no coincide con los detalles de los preceptos-tabú, y el duelo nunca podría explicarnos que la mención del difunto signifique grave insulto para sus deudos. Antes al contrario: el duelo gusta de ocuparse del difunto, evocar su memoria y conservarla el mayor tiempo posible. Así, no se puede responsabilizar al duelo por las peculiaridades de las prácticas del tabú; ha de tratarse de otra cosa, y evidentemente de algo que persiga propósitos diversos. Y así es: los tabúes de los nombres nos denuncian ese motivo todavía desconocido; además, si las prácticas no nos lo dijeran por sí mismas, lo averiguaríamos por las indicaciones de los propios salvajes dolientes.

Ellos, en efecto, no ocultan que tienen *miedo* a la presencia y al retorno del espíritu del fallecido; practican multitud de ceremonias para mantenerlo alejado, para expulsarlo.[35] Les parece que pronunciar su nombre equivale a un conjuro cuya consecuencia sería su inmediata aparición.[36] En consecuencia, lo hacen todo para impedir semejante conjuro y evocación. Se disfrazan para que el espíritu no los

[35] Como ejemplo de esa admisión, Frazer (1911*b*, pág. 353) menciona a los tuareg del Sahara.

[36] Acaso deba agregarse a esto la siguiente condición: mientras todavía existe algo de sus despojos mortales. (*Ibid.*, pág. 372.)

reconozca,[37] o desfiguran el nombre de él o el suyo propio; se enfurecen contra el desaprensivo extranjero que al mencionar el nombre azuza al espíritu y lo lanza sobre sus deudos. Es imposible eludir la conclusión de que ellos, según la expresión de Wundt (1906, pág. 49), padecen de miedo «a su alma devenida demonio».

Con esta intelección habríamos terminado por corroborar la concepción de Wundt, que, como sabemos (cf. págs. 32-3), descubre la esencia del tabú en la angustia ante los demonios.

La premisa de esa doctrina, a saber, que en el instante de su muerte el familiar querido se convierte en un demonio de quien los supérstites sólo pueden esperar actos hostiles, y de cuyas malignas apetencias tienen que ponerse a salvo por todos los medios; esa premisa, decíamos, es tan rara que al comienzo uno le denegará todo crédito. Empero, casi todos los autores importantes están contestes en atribuir a los primitivos esta concepción. Westermarck, que en su obra *The Origin and Development of the Moral Ideas* {Origen y desarrollo de las ideas morales} no ha prestado, a mi juicio, la suficiente atención al tabú, manifiesta directamente en el capítulo referido a la conducta hacia los difuntos: «En términos generales, el material fáctico de que dispongo me permite inferir que los muertos son considerados con más frecuencia enemigos que amigos, y que Jevons y Grant Allen yerran al aseverar que en épocas anteriores se creía que la malignidad de los muertos iba dirigida por regla general sólo a los extranjeros, mientras que dispensaban paternal cuidado a la vida y la fortuna de sus descendientes y los miembros de su clan».[38]

Rudolf Kleinpaul, en su atrayente libro (1898), ha recurrido a los restos de la antigua creencia en las almas entre los pueblos civilizados para figurar el vínculo entre los vivos y los muertos. También a juicio de este autor, ella

[37] En las islas Nicobar. (*Ibid.*, pág. 358.)

[38] Westermarck (1906-08, 2, págs. 532 y sigs.). En la nota y en la continuación del texto hay multitud de testimonios corroboradores, a menudo muy característicos; por ejemplo: «Los maoríes creían que los parientes más próximos y amados cambiaban su ser tras la muerte y se volvían malignos aun hacia quienes antes fueron sus preferidos. [Citando a Taylor (1870, pág. 18).] (...) Los nativos de Australia creen que todo difunto es maligno por mucho tiempo; mientras más estrecho el parentesco, mayor el miedo. [Citando a Fraser (1892, pág. 80).] (...) Los esquimales centrales están gobernados por la representación de que los muertos sólo más tarde logran el reposo, pero al principio son de temer como espíritus del infortunio que a menudo rondan la aldea para difundir la enfermedad, la muerte y otros males. [Citando a Boas (1888, pág. 591).]».

culmina en el convencimiento de que los muertos atraen hacia sí a los vivos con un placer asesino. Los muertos matan; el esqueleto que *hoy* usamos como figura de la muerte demuestra que la muerte misma es alguien que mata. El vivo no se sentía seguro frente al asedio del muerto hasta que no interponían entre ambos unas aguas separadoras. Por eso se tendía a enterrar a los muertos en islas, se los llevaba a la otra orilla del río; de ahí las expresiones «más acá» y «más allá». Un posterior atemperamiento ha limitado la malignidad de los muertos a aquellas categorías a las que no podía menos que atribuirse un particular derecho al rencor —como los asesinados que persiguen a su asesino en forma de espíritus malignos— y los que fallecieron en estado de no saciada añoranza —como las novias—. Pero originariamente, opina Kleinpaul, todos los muertos eran vampiros, todos tenían rencor a los vivos y procuraban hacerles daño, arrebatarles la vida. Fue el cadáver el que por primera vez proporcionó el concepto de espíritu maligno.

El supuesto de que los difuntos amadísimos se mudan en demonios tras la muerte nos remite, claro está, a otra cuestión. ¿Qué movió a los primitivos a atribuir a sus muertos queridos semejante cambio de intenciones? ¿Por qué los convertían en demonios? Westermarck (1906-08, **2**, págs. 534-5) cree poder responder con facilidad esta pregunta. «Como la muerte las más de las veces es considerada la peor desgracia que pudiera sobrevenirle al ser humano, se cree que los difuntos estarían en extremo descontentos con su destino. Según la concepción de los pueblos naturales, sólo se muere por asesinato, sea violento, sea procurado mediante ensalmo; y ya esto hace que se considere al alma como vengativa y susceptible; ella supuestamente envidia a los vivos y añora la compañía de sus deudos; por eso, para reunirse con ellos, es comprensible que procure matarlos mediante enfermedades. (. . .) Otra explicación de la malignidad que se atribuye a las almas reside en el miedo instintivo que se les tiene, a su vez resultado de la angustia ante la muerte».

El estudio de las perturbaciones psiconeuróticas nos sugiere una explicación más abarcadora, que incluye dentro de sí a la de Westermarck.

Cuando una mujer pierde a su marido por fallecimiento, o una hija a su madre, no es raro que el supérstite se vea aquejado por unos penosos escrúpulos que llamamos «re-

proches obsesivos»: dudan sobre si ellos mismos no son culpables, por imprevisión o negligencia, de la muerte de la persona amada. De nada vale el recuerdo del esmero que se puso en cuidar al enfermo, ni la positiva refutación de la culpa aseverada: no bastan para poner término al martirio, que acaso constituya la expresión patológica de un duelo, y cede poco a poco con el tiempo. La indagación psicoanalítica de estos casos nos ha dado a conocer los secretos resortes pulsionales de este padecimiento. Hemos averiguado que esos reproches obsesivos están en cierto sentido justificados y sólo por eso son invulnerables a la refutación y al veto. No es que el doliente fuera de hecho culpable o incurriera en el descuido que el reproche obsesivo asevera; empero, dentro de él estaba presente algo, un deseo inconciente para él mismo, al que no le descontentaba la muerte y la habría producido de haber estado en su poder el hacerlo. Ahora bien, tras la muerte de la persona amada el reproche reacciona contra ese deseo inconciente. Y esa hostilidad *escondida en lo inconciente tras un tierno amor existe* en casi todos los casos de ligazón intensa del sentimiento a determinada persona; es el ejemplo clásico, el arquetipo de la ambivalencia de las mociones de sentimiento de los seres humanos. Los individuos llevan en mayor o menor grado esa ambivalencia en su disposición {constitucional}. Normalmente no es tan grande como para originar los reproches obsesivos descritos; pero cuando la disposición la ha proveído generosamente, se manifestará en el vínculo con las personas más amadas, allí donde menos se lo esperaría. Nosotros consideramos que la predisposición a la neurosis obsesiva, enfermedad a que tanto venimos recurriendo con fines comparativos en la cuestión del tabú, se singulariza por una medida particularmente elevada de esa originaria ambivalencia de sentimientos.

Así hemos tomado conocimiento del factor capaz de explicarnos el presunto demonismo de las almas de difuntos recientes y la necesidad de protegerse de su hostilidad mediante los preceptos-tabú. Si suponemos que entre los primitivos la vida de los sentimientos está aquejada por una ambivalencia de grado parecido a la que atribuimos, de acuerdo con los resultados del psicoanálisis, a los enfermos obsesivos, entenderemos que tras la dolorosa pérdida se vuelva necesaria una reacción frente a la hostilidad latente en lo inconciente, parecida a la que allá se manifestaba a través de los reproches obsesivos. Ahora bien, esta hostilidad, penosamente registrada en lo inconciente como satisfacción por el caso de muerte, tiene entre los primitivos un

destino diferente; se defienden de ella desplazándola sobre el objeto de la hostilidad, sobre el muerto. En la vida anímica normal, así como en la patológica, llamamos *proyección* a este frecuente proceso de defensa. El supérstite desconoce {*leugnen*} que haya abrigado alguna vez mociones hostiles hacia el muerto amado; pero el alma del difunto las alienta ahora, y se empeñará por llevarlas a la práctica todo el tiempo que dure el duelo. A pesar de esa exitosa defensa por proyección, el carácter punitorio y arrepentido de esta reacción de sentimientos se exteriorizará en el hecho de que uno tiene miedo, se impone renuncias y se somete a restricciones, que en parte uno disfraza de medidas protectoras contra el demonio hostil. Volvemos a toparnos así con que el tabú ha crecido sobre el suelo de una actitud ambivalente de sentimientos. También el tabú de los muertos proviene de la oposición entre el dolor conciente y la satisfacción inconciente por el sucedido luctuoso. Siendo este el origen del rencor de los espíritus, bien se entiende que justamente los deudos más próximos y aquellos a quienes más amó sean los que deban tenerle particular miedo.

Los preceptos-tabú se comportan también aquí de manera bi-escindida, como los síntomas neuróticos. Por una parte, en virtud de su carácter de restricciones, dan expresión al duelo, pero, por la otra, dejan traslucir claramente lo que pretenden ocultar: la hostilidad hacia el muerto, ahora motivada como una obligada defensa. Ya hemos aprendido a comprender una parte de las prohibiciones del tabú como angustia de tentación. El muerto está inerme, y ello no puede menos que estimular a satisfacer en él las apetencias hostiles, tentación esta que es preciso contrariar mediante la prohibición.

Westermarck acierta, sin embargo, cuando sostiene que en la concepción de los salvajes no hay diferencia alguna entre la muerte violenta y la natural. Para el pensar inconciente, también el que murió de muerte natural fue asesinado; los deseos malignos lo mataron.[39] Quien se interese por el origen y significado de los sueños sobre la muerte de deudos queridos (padres y hermanos) podrá comprobar en el soñante, en el niño y en el salvaje una total concordancia en su conducta hacia el muerto, fundada en idéntica ambivalencia de los sentimientos.[40]

Antes [pág. 33] hemos contradicho una concepción de

[39] Véase el próximo ensayo de esta obra.

[40] [Cf. *La interpretación de los sueños* (Freud, 1900*a*), *AE*, **4**, págs. 258 y sigs.]

Wundt que descubría la esencia del tabú en el miedo a los demonios, no obstante lo cual acabamos de aceptar la explicación que reconduce el tabú de los muertos al miedo ante el alma del difunto devenida demonio. Parecería una contradicción, pero no nos resultará difícil resolverla. Hemos admitido, sí, los demonios, pero no los consideramos algo último, insusceptible de resolución ulterior, para la psicología. Hemos buscado tras los demonios, por así decir, discerniéndolos como unas proyecciones de los sentimientos hostiles que los supérstites alientan hacia los muertos.

Los sentimientos bi-escindidos —según nuestra hipótesis bien fundada: tiernos y hostiles— hacia el ahora difunto *quieren imponerse, ambos, en la época de la pérdida, como* duelo y como satisfacción. Entre esos dos opuestos no puede menos que estallar el conflicto, y como uno de los miembros de la oposición, la hostilidad, es —en todo o en su mayor parte— inconciente, el desenlace del conflicto no puede consistir en un débito recíproco de ambas intensidades, con asiento conciente del saldo, tal como perdonamos a una persona amada la afrenta que nos infirió. El proceso se tramita más bien a través de un particular mecanismo psíquico que en el psicoanálisis se suele designar *proyección.* La hostilidad, de la que uno nada sabe ni quiere saber, es arrojada {*werfen*} desde la percepción interna hacia el mundo exterior; así se la desase de la persona propia y se la emplaza {*zuschieben*} en la otra persona. No somos nosotros, los supérstites, quienes nos alegramos ahora por habernos librado del difunto; no, nosotros hacemos duelo por él, pero él asombrosamente se ha convertido en un demonio maligno a quien satisfaría nuestra desgracia y busca infligirnos la muerte; los supérstites no tienen más remedio, entonces, que protegerse de ese enemigo maligno; se han aligerado de la opresión interna, pero no han hecho más que trocarla por una apretura desde afuera.

No se puede desechar que este proceso de proyección que hace de los difuntos unos enemigos malignos halle apuntalamiento en las hostilidades reales que uno recuerda de ellos y acaso tiene que reprocharles efectivamente; vale decir, el recuerdo de su rigor, despotismo, injusticia y cuanto constituye el trasfondo aun de los vínculos más tiernos entre los hombres. Pero las cosas no pueden ser tan simples, a punto tal que este solo factor nos permitiera concebir la creación proyectiva de los demonios. Las culpas en que han incurrido los difuntos contienen por cierto una parte de la motivación para la hostilidad de los supérstites, pero carecerían de efecto si estos últimos no desarrollaran esa hos-

tilidad por sí mismos; además, el momento de la muerte sería sin duda la ocasión más inapropiada para despertar el recuerdo de los reproches que uno tenía derecho a hacerles. No podemos prescindir de la hostilidad inconciente como el motivo de general eficacia y el genuinamente pulsionante. Esa corriente hostil hacia los deudos más próximos y más queridos pudo permanecer latente en vida de ellos, o sea, no denunciarse a la conciencia ni de manera directa ni por medio de alguna formación sustitutiva. Ello dejó de ser posible con el deceso de las personas simultáneamente amadas y odiadas; el conflicto se agudizó. El duelo, proveniente de la ternura acrecentada, por una parte se volvió intolerante hacia la hostilidad latente y, por la otra, no pudo consentir que desde esta última naciera ahora un sentimiento de satisfacción. Así se llegó a la represión {esfuerzo de desalojo} de la hostilidad inconciente por la vía de la proyección, y a la formación de aquel ceremonial en que se expresa el miedo a ser castigado por los demonios; y con la expiración del duelo a medida que pasa el tiempo, también el conflicto pierde sus aristas, de suerte que el tabú de estos muertos puede debilitarse o caer en el olvido.

4.

Si de este modo hemos iluminado el terreno sobre el cual ha crecido este tabú de los muertos, tan instructivo, no queremos dejar de añadir algunas puntualizaciones que pueden resultar significativas a fin de entender el tabú en general.

La proyección de la hostilidad inconciente sobre los demonios, en el tabú de los muertos, no es más que un ejemplo de una serie de procesos a los que debemos atribuir el máximo influjo en la plasmación de la vida anímica primitiva. En el caso considerado, la proyección sirve para tramitar un conflicto de sentimiento; y halla igual aplicación en gran número de situaciones psíquicas que conducen a la neurosis. Ahora bien, la proyección no ha sido creada para la defensa; sobreviene también donde no hay conflicto alguno. La proyección de percepciones internas hacia afuera es un mecanismo primitivo al que están sometidas asimismo, por ejemplo, nuestras percepciones sensoriales, y por tanto normalmente ha desempeñado el papel principal en la configuración de nuestro mundo exterior. Bajo condiciones todavía no dilucidadas lo bastante, percepciones internas de

procesos de sentimiento y de pensamiento son proyectadas hacia afuera como las percepciones sensoriales; son empleadas para la plasmación del mundo exterior, cuando en verdad debieron permanecer en el mundo interior. Desde el punto de vista genético, acaso ello se deba a que la función de la atención originariamente no estaba dirigida al mundo interior, sino a los estímulos que afluían desde el mundo exterior, y de los procesos endopsíquicos recibía únicamente los mensajes sobre desarrollos de placer y displacer. Sólo con la formación de un lenguaje cogitativo abstracto, por enlace de los restos sensoriales de las representaciones-palabra con procesos internos, a su vez estos últimos se volvieron poco a poco susceptibles de percepción. Hasta entonces los hombres primitivos, mediante proyección hacia afuera de percepciones interiores, habían desarrollado una imagen del mundo exterior que nosotros ahora, con una percepción-conciencia fortalecida, tenemos que retraducir a psicología. [Cf. pág. 78*n*.]

La proyección de las propias mociones malignas a los demonios es sólo una pieza de un sistema que se convirtió en la «cosmovisión» de los primitivos, y del cual tomaremos conocimiento en el próximo ensayo de esta serie como sistema «animista». Estableceremos entonces los caracteres psicológicos de una formación de sistema como la señalada, y volveremos a hallar nuestros puntos de apoyo en el análisis de aquellas formaciones de sistema que nos ofrecen las neurosis. Provisionalmente, sólo revelaremos que la llamada «elaboración secundaria» del contenido del sueño es el arquetipo de todas las formaciones de esa índole.[41] No olvidemos tampoco que a partir del estadio de la formación de sistema existen dos clases de derivaciones para cada acto apreciado por la conciencia: las sistémicas y las realobjetivas pero inconcientes.[42]

Wundt (1906, pág. 129) puntualiza que «entre los efectos que el mito atribuye por doquier a los demonios prevalecen sobre todo los que *traen desgracia*, de suerte que en la creencia de los pueblos los demonios malignos son visiblemente más antiguos que los buenos». Ahora bien, es muy posible que el concepto mismo de demonio se obtuviera en esa relación, tan sustantiva, con el muerto. La ambivalencia

[41] [Cf. *La interpretación de los sueños* (Freud, 1900*a*), *AE*, **5**, págs. 485 y sigs.]

[42] [Esto se explica mejor *infra*, págs. 97-8.] Las creaciones proyectivas de los primitivos se asemejan a las personificaciones mediante las cuales el poeta saca de sí, como unos individuos separados, las mociones pulsionales contrapuestas que libran batalla dentro de él.

inherente a ese vínculo se exteriorizó, en el ulterior desarrollo de la humanidad, en que de una misma raíz nacieran dos formaciones psíquicas por entero contrapuestas: el miedo a los demonios y espectros, por un lado, y la veneración de los antepasados, por el otro.[43] El hecho de que los demonios se conciban siempre como los espíritus de unos *recién* fallecidos atestigua, como ninguna otra cosa, el influjo del duelo sobre la génesis de la creencia en los demonios. El duelo tiene una tarea psíquica bien precisa que cumplir; está destinado a desasir del muerto los recuerdos y expectativas del supérstite. Consumado ese trabajo, el dolor cede y, con él, el arrepentimiento y los reproches; por tanto, también la angustia ante el demonio. Ahora bien, a estos mismos espíritus, primero temidos como demonios, les espera la destinación más benigna de ser venerados como antepasados e invocados como auxiliadores.

Si abarcamos en ojeada panorámica el vínculo de los supérstites con los muertos en el curso de los tiempos, es innegable que su ambivalencia se ha relajado extraordinariamente. Ahora consigue sofrenar la hostilidad hacia los muertos, inconciente pero siempre pesquisable, sin que para ello necesite de un gasto anímico particular. Donde antes se combatían el odio satisfecho y la ternura dolida, hoy queda como una cicatriz la piedad, que exige «*De mortuis nil nisi bene*».* Sólo los neuróticos siguen enturbiando el duelo por la pérdida de uno de sus deudos con ataques de reproches obsesivos, cuyo secreto es, según revela el psicoanálisis, la vieja actitud ambivalente de los sentimientos. No podemos elucidar aquí los caminos por los cuales se produjo esa alteración, ni la medida en que participaron en su causación una alteración constitucional y un mejoramiento real de los vínculos familiares. Pero de la mano de este ejemplo uno se vería llevado al supuesto de que *a las mociones anímicas de los primitivos, en general, les corresponde una medida de ambivalencia más alta que la que se encuentra en los hombres de cultura hoy vivientes. A medida que disminuyó esa ambivalencia, poco a poco desapareció*

[43] En los psicoanálisis de personas neuróticas que padecen de angustia ante los espectros, o la padecieron en su niñez, suele ser fácil desenmascararlos: son los padres. Véase sobre esto la comunicación titulada «Sexualgespenster» {Espectros sexuales}, de Haeberlin (1912), donde se trata de otra persona de tinte erótico; pero el padre había muerto.

* {«Del muerto no se diga más que lo bueno».}

el tabú, síntoma de compromiso del conflicto de ambivalencia. Acerca de los neuróticos, que están constreñidos a reproducir esta lucha y el tabú que de ella surge, podríamos afirmar que han recibido una constitución arcaica como resto atávico y ahora se ven obligados a compensarla al servicio del requerimiento cultural a costa de un enorme gasto anímico.

En este punto nos acordamos de la noticia, confusa por su falta de claridad, que Wundt nos ofrecía sobre el doble significado de la palabra «tabú»: sagrado e impuro (cf. *supra* [pág. 33]). Y agregaba que en su origen ella no significaba todavía sagrado e impuro, sino que designaba lo demoníaco, lo que no está permitido tocar; y así ponía de relieve un importante rasgo común a ambos conceptos extremos, pero la persistencia de esa comunidad probaba que entre los dos ámbitos, el de lo sagrado y el de lo impuro, reinaba una concordancia originaria que sólo más tarde dio lugar a una diferenciación.

En oposición a ello, nosotros deducimos sin trabajo, de nuestras elucidaciones, que a la palabra «tabú» le cupo desde el comienzo el mencionado significado doble, pues servía para designar una determinada ambivalencia y todo lo que nacía sobre el suelo de ella. La misma palabra «tabú» es ambivalente, y ahora, con posterioridad, nos parece que del solo sentido acuñado en esta palabra se habría podido colegir lo que hemos obtenido tras laboriosa indagación, a saber, que la prohibición del tabú debe comprenderse como el resultado de una ambivalencia de sentimientos. El estudio de las lenguas más antiguas nos ha enseñado que antaño existían muchas palabras así, que abarcaban opuestos: en cierto sentido —aunque no exactamente en el mismo— eran ambivalentes como la palabra «tabú».[44] Luego, mínimas modificaciones fonéticas de la palabra primordial de sentidos contrarios sirvieron para procurar una expresión lingüística separada a los dos opuestos reunidos en ella.

Pero la palabra «tabú» ha tenido otro destino; al paso que se volvía menos importante la ambivalencia que designaba, ella misma, o las palabras análogas a ella, desaparecían del léxico. En un contexto posterior espero poder dar visos de verosimilitud a la tesis de que tras el destino de este concepto se esconde un cambio histórico palpable, y de que la palabra adhería primero a unas relaciones humanas bien definidas, caracterizadas por aquella gran ambivalencia de

[44] Véase mi reseña de Abel, *Über den Gegensinn der Urworte* [Freud, 1910*e*].

sentimientos, y desde ahí fue extendida a otras relaciones análogas. [Cf. págs. 145 y sigs.]

Si no andamos errados, entender el tabú arroja luz también sobre la naturaleza y la génesis de la *conciencia moral* {*Gewissen*}. Sin ampliar el concepto, se puede hablar de una conciencia moral del tabú y, tras su violación, de una conciencia de culpa {*Schuldbewusstsein*} del tabú. La conciencia moral del tabú es probablemente la forma más antigua en que hallamos el fenómeno de la conciencia moral.

En efecto, ¿qué es conciencia moral? Según el propio lenguaje lo atestigua, pertenece a aquello que se sabe con la máxima certeza {*am gewissesten weissen*}; en muchas lenguas, su designación apenas se diferencia de la de «conciencia» {*Bewusstsein*}.*

Conciencia moral es la percepción interior de que desestimamos determinadas mociones de deseo existentes en nosotros; ahora bien, el acento recae sobre el hecho de que esa desestimación no necesita invocar ninguna otra cosa, pues está cierta {*gewiss*} de sí misma. Esto se vuelve todavía más nítido en el caso de la conciencia de culpa, la percepción del juicio adverso {*Verurteilung*} interior sobre aquellos actos mediante los cuales hemos consumado determinadas mociones de deseo. Aquí parece superfluo aducir un fundamento; quien tenga conciencia moral no puede menos que registrar dentro de sí la justificación de ese juicio adverso y la reprobación de la acción consumada. Pues bien, este mismo carácter presenta la conducta de los salvajes hacia el tabú; este es un mandamiento de la conciencia moral, su violación origina un horrorizado sentimiento de culpa, tan evidente en sí mismo como es desconocido su origen.[45]

Por tanto, es probable que también la conciencia moral nazca sobre el suelo de una ambivalencia de sentimientos proveniente de unas relaciones humanas bien definidas a las que adhiere esa ambivalencia, y nazca bajo las condiciones que se hacen valer en el caso del tabú y de la neurosis obsesiva, a saber, que un miembro de la oposición sea inconciente y se mantenga reprimido por obra del otro, que gobierna compulsivamente. Muchas de las cosas que hemos

* {Por ejemplo, en francés la palabra «*conscience*» tiene ambos significados.}

[45] Paralelismos interesantes: la conciencia de culpa del tabú en nada aminora cuando la violación aconteció inadvertidamente (cf. *supra* [págs. 49-50]); tampoco en el mito griego la culpa de Edipo resulta cancelada por haber incurrido en ella sin saberlo ni quererlo.

aprendido en el análisis de la neurosis armonizan con esta conclusión.

En primer lugar, que en el carácter del neurótico obsesivo se destaca el rasgo de los penosos escrúpulos de la conciencia moral como un síntoma reactivo frente a la tentación agazapada en lo inconciente, y que al agudizarse la condición patológica se desarrollan a partir de aquellos los grados máximos de la conciencia de culpa. De hecho, uno puede arriesgar la afirmación de que si no hubiéramos dilucidado en los neuróticos obsesivos el origen de la conciencia de culpa no habríamos tenido perspectiva alguna de enterarnos de su existencia. Ahora bien, nuestra solución vale para el individuo neurótico: para pueblos enteros, osamos inferir una solución parecida.

En segundo lugar, tiene que llamarnos la atención que la conciencia de culpa posea en buena parte la naturaleza de la angustia; sin reparos podemos describirla como «angustia de la conciencia moral». Ahora bien, la angustia apunta a fuentes inconcientes; y la psicología de las neurosis nos ha enseñado que si unas mociones de deseo caen bajo la represión, su libido es mudada en angustia. Además, recordemos que también en la conciencia de culpa hay algo desconocido {*unbekannt*} e inconciente, a saber, la motivación de la desestimación. A eso desconocido, no consabido, corresponde el carácter angustioso de la conciencia de culpa.[46]

Si el tabú se exterioriza sobre todo en prohibiciones, la reflexión nos dice que entonces es por entero natural, y no requiere una prolija prueba tomada de la analogía con la neurosis, que en su base haya una corriente positiva, anhelante. En efecto, no es preciso prohibir lo que nadie anhela hacer, y es evidente que aquello que se prohíbe de la manera más expresa tiene que ser objeto de un anhelo. Si aplicamos a nuestros primitivos esta verosímil tesis, por fuerza inferiríamos que entre sus tentaciones más fuertes se cuentan las de asesinar a sus reyes y sacerdotes, perpetrar el incesto, maltratar a sus muertos, etc. Ya esto parece inverosímil, pero despertaremos la más terminante contradicción si cotejamos aquella tesis con los casos en que nosotros mismos creemos escuchar con la mayor nitidez la voz de la conciencia moral. Si tal se nos dijera, afirmaríamos con una seguridad inconmovible que no registramos la menor tentación de violar uno de estos mandamientos, por

[46] [Debe destacarse que las concepciones de Freud acerca del origen y naturaleza tanto de la conciencia moral como de la angustia se modificaron mucho en sus escritos posteriores. Véanse la 31ª y la 32ª de sus *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933*a*).]

ejemplo «No matarás», y que ante su violación no sentimos sino horror.

Si se concede a este enunciado de nuestra conciencia moral la intencionalidad que reclama, por una parte se vuelve superflua la prohibición —tanto el tabú como nuestra prohibición moral— y, por la otra, queda sin explicar el hecho de la conciencia moral y desaparecen los nexos entre esta última, el tabú y la neurosis; recaemos, pues, en aquel estado de nuestro entendimiento que todavía hoy perdura mientras no apliquemos al problema puntos de vista psicoanalíticos.

Ahora bien, si tomamos en cuenta el hecho descubierto por el psicoanálisis —en los sueños de personas sanas—, a saber, que la tentación de matar a otro también en nosotros es más intensa y frecuente de lo que sospecharíamos, aunque ella no se anuncie a nuestra conciencia; y si, además, en los preceptos obsesivos de ciertos neuróticos hemos discernido unos reaseguros y autocastigos frente al reforzado impulso de matar, volveremos con renovado juicio sobre la tesis antes formulada: «Tras cada prohibición, por fuerza hay un anhelo». Supondremos que ese anhelo de matar está presente de hecho en lo inconciente, y que ni el tabú ni la prohibición moral son superfluos psicológicamente, sino que se explican y están justificados por la actitud ambivalente hacia el impulso asesino.

Uno de los caracteres de esta relación de ambivalencia, que tan a menudo hemos destacado como fundamental, a saber, que la corriente de anhelo positivo es inconciente, nos abre una perspectiva sobre nexos y posibilidades de explicación más vastos. Los procesos psíquicos de lo inconciente no son por entero idénticos a los que tenemos consabidos por nuestra vida anímica conciente, sino que gozan de ciertas libertades notables que han sido quitadas a estos últimos. Un impulso inconciente no necesita haber nacido allí donde hallamos su exteriorización; pudo provenir de un lugar totalmente diverso, estar referido en su origen a otras personas y relaciones, y llegar por el mecanismo del *desplazamiento* ahí donde ahora llama nuestra atención. Además, siendo los procesos inconcientes indestructibles e incorregibles, como en efecto lo son, pueden haber sobrevivido desde épocas muy tempranas, en las que sí eran adecuados, hasta épocas y constelaciones más tardías, donde sus exteriorizaciones por fuerza parecerán ajenas. He ahí unos indicios apenas, pero cuya cuidadosa elucidación mostraría cuánta importancia pueden adquirir para entender el desarrollo de la cultura.

Para concluir estas consideraciones, no queremos omitir una puntualización que allane el camino a posteriores estudios. Si establecemos la identidad esencial entre prohibición del tabú y prohibición moral, no pretendemos poner en entredicho la diversidad psicológica que sin duda ha de existir entre ambas. Sólo una alteración en las constelaciones de la ambivalencia básica puede ser la causa de que la prohibición ya no aparezca en la forma del tabú.

En el abordaje analítico de los fenómenos del tabú nos hemos dejado guiar hasta ahora por las concordancias demostrables con la neurosis obsesiva; empero, el tabú no es una neurosis sino una formación social: esto nos plantea la tarea de señalar aquello en que pueda consistir la diferencia de principio entre la neurosis y una creación cultural como lo es el tabú.

Volveré a tomar aquí un hecho particular como punto de partida. De la violación de un tabú, los primitivos temen un castigo, las más de las veces una enfermedad grave o la muerte. Y ese castigo amenaza a quien se ha hecho culpable de la violación. No es así en la neurosis obsesiva. Si el enfermo ha de ejecutar algo que le está prohibido, tiene miedo al castigo que sufrirá no él sino otra persona, que casi siempre se deja indeterminada pero en quien se discierne, mediante el análisis, a uno de los seres más allegados a él, y más amados. El neurótico se comporta en este punto, pues, como altruista, y el primitivo como egoísta. Sólo cuando la violación del tabú no ha sido vengada espontáneamente en el malhechor, despierta en los salvajes el sentimiento colectivo de estar todos amenazados por el sacrilegio, y se apresuran a ejecutar ellos mismos el castigo omitido. Nos resulta fácil explicarnos el mecanismo de esta solidaridad. Aquí está en juego la angustia ante el ejemplo contagioso, ante la tentación de imitarlo, o sea, ante la capacidad de infección del tabú. Si alguien ha llegado a satisfacer el anhelo reprimido, no puede menos que mover igual anhelo en todos los miembros de su sociedad; para sofrenar esa tentación es preciso que ese a quien en verdad se envidia sea privado del fruto de su osadía, y no es raro que el castigo dé a sus ejecutores la oportunidad de cometer a su vez la misma acción sacrílega so capa de expiarla. Por lo demás, esta es una de las bases del régimen penal de los seres humanos, y tiene como premisa, por cierto que correcta, la homogeneidad de las mociones prohibidas tanto para el criminal como para la sociedad vengadora.

El psicoanálisis corrobora en este punto lo que suelen decir las personas piadosas: todos somos pecadores. Pero

entonces, ¿cómo explicar el inesperado sentido de nobleza de la neurosis, que no teme nada para sí y todo para una persona amada? La indagación analítica muestra que aquel no es primario. Originariamente, vale decir, al comienzo de la contracción de la enfermedad, la amenaza de castigo recaía, como entre los salvajes, sobre la persona propia; en todos los casos se tuvo miedo por la propia vida; sólo más tarde la angustia de muerte fue desplazada sobre otra persona, una persona amada. El proceso es bastante complicado, pero lo abarcamos en su totalidad. Por lo común, la base para que se forme la prohibición es una moción maligna —un deseo de muerte— hacia una persona amada. Es reprimida por medio de una prohibición; esta se anuda con una cierta acción que tal vez subroga, por desplazamiento, a la acción hostil hacia la persona amada; y ejecutar esa acción supone el castigo de muerte. Pero el proceso sigue adelante y el originario deseo de muerte hacia el otro amado es sustituido luego por la angustia de que este muera. Entonces, si la neurosis demuestra ser tan tiernamente altruista, ello sólo se debe a que *así compensa* la actitud contraria, el brutal egoísmo que está en su base. Si llamamos *sociales* a las mociones de sentimiento comandadas por el miramiento hacia el otro y que no lo toman como objeto sexual, podemos poner de relieve como un principio de la neurosis, principio luego encubierto mediante hipercompensación, el relegamiento de esos factores sociales.

Sin detenernos a considerar la génesis de estas mociones sociales y su vínculo con las otras pulsiones básicas del hombre, sacaremos a la luz, con otro ejemplo, el segundo carácter rector de la neurosis. En su forma de manifestación, el tabú tiene la mayor semejanza con la angustia de contacto de los neuróticos, el «*délire de toucher*». Ahora bien, en esta neurosis se trata por lo general de la prohibición del contacto sexual, y el psicoanálisis ha mostrado, con valor universal, que las fuerzas pulsionales desviadas y desplazadas en la neurosis son de origen sexual. En el tabú es evidente que el contacto prohibido no posee sólo significado sexual, sino, más bien, el significado general del agarrar, apoderarse, hacer valer la persona propia. Si está prohibido tocar al jefe o a lo que mantuvo contacto con él, ello está destinado a inhibir el mismo impulso que otras veces se expresa en la maligna vigilancia sobre él y aun en su maltrato físico en vísperas de la coronación (cf. *supra* [pág. 56]). *Así, el predominio de los componentes pulsionales sexuales sobre los sociales es el factor característico de la neurosis.* Pero las propias pulsiones sociales se han generado como

unidades particulares por conjunción de componentes egoístas y eróticos.

Ya el solo ejemplo ofrecido por la comparación del tabú con la neurosis obsesiva permite colegir cuál es el nexo entre las formas singulares de neurosis y las formaciones de la cultura, así como la importancia que el estudio de la psicología de las neurosis adquiere para entender el desarrollo cultural.

Las neurosis muestran por una parte concordancias llamativas y profundas con las grandes producciones sociales del arte, la religión y la filosofía, y por otra parte aparecen como unas deformaciones de ellas. Uno podría aventurar la afirmación de que una histeria es una caricatura de una creación artística; una neurosis obsesiva, de una religión; y un delirio paranoico, de un sistema filosófico. Esta divergencia se reconduce en último análisis al hecho de que las neurosis son formaciones asociales; procuran lograr con medios privados lo que en la sociedad surgió por el trabajo colectivo. Con el análisis pulsional de las neurosis uno averigua que en ellas las fuerzas pulsionales de origen sexual ejercen el influjo determinante, mientras que las formaciones correspondientes de la cultura reposan sobre pulsiones sociales, surgidas de la unión de componentes egoístas y eróticos. Es que la necesidad sexual no es capaz de unir a los hombres como lo hacen los requerimientos de la autoconservación; la satisfacción sexual es sobre todo asunto privado del individuo.

Genéticamente, la naturaleza asocial de la neurosis resulta de su tendencia más originaria: refugiarse de una realidad insatisfactoria en un placentero mundo de fantasía. En ese mundo real que el neurótico evita gobiernan la sociedad de los hombres y las instituciones que ellos han creado en común; por eso dar la espalda a la realidad es al mismo tiempo salirse de la comunidad humana.[47]

[47] [Muchas de las comparaciones establecidas en este ensayo entre el tabú y la neurosis obsesiva son ilustradas en el historial clínico del «Hombre de las Ratas» (1909*d*). El tema del tabú fue reexaminado por Freud en «El tabú de la virginidad» (1918*a*). — Sobre la actitud del hombre frente a la muerte, véase «De guerra y muerte. Temas de actualidad» (1915*b*). — Las puntualizaciones sobre la atención (*supra*, pág. 70) pueden esclarecerse más mediante un pasaje de *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **5**, pág. 566; cf. también el «Proyecto de psicología» de 1895 (1950*a*), *AE*, **1**, págs. 408 y sigs. — La oposición entre las mociones directamente sexuales y las estructuras sociales se elabora en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921*c*), *AE*, **18**, págs. 133-5.]

III. Animismo, magia y omnipotencia de los pensamientos

1

Un defecto inevitable de los trabajos que se proponen aplicar puntos de vista del psicoanálisis a temas de las ciencias del espíritu es ofrecer al lector, de ambas cosas, demasiado poco. Por eso se limitan a ser unas incitaciones; hacen al especialista unas propuestas para que él las someta a examen en su trabajo. Y ese defecto se volverá extremadamente sensible en un ensayo que se empeña en versar sobre el enorme campo de lo que se llama «animismo».[1]

En su sentido estricto, «animismo» es la doctrina de las representaciones sobre las almas, y en su sentido lato, la de los seres espirituales en general. Además, se diferencia un «animatismo», doctrina del carácter animado de la naturaleza que se nos manifiesta como inerte [cf. pág. 95], y todavía le siguen el «animalismo» y el «manismo». El nombre de «animismo», aplicado antes a un determinado sistema filosófico, parece haber recibido de E. B. Tylor su actual significado.[2]

Lo que movió a adoptar esa designación fue inteligir la concepción en extremo asombrosa que sobre la naturaleza y el universo tienen los pueblos primitivos por nosotros conocidos, tanto los históricos como los que viven aún hoy. Pueblan el universo con un sinnúmero de seres espirituales bien o mal intencionados hacia ellos; atribuyen a estos espíritus y demonios la causación de los procesos naturales, y consideran que no sólo los animales y plantas, sino las cosas

[1] La necesaria síntesis del material me impone también renunciar a detalladas indicaciones bibliográficas. Valga en su lugar la remisión a las conocidas obras de Herbert Spencer, J. G. Frazer, A. Lang, E. B. Tylor y W. Wundt, de las cuales hemos tomado todas las aseveraciones sobre animismo y magia. La independencia del autor sólo puede manifestarse en su selección de temas y opiniones.

[2] Cf. Tylor (1891, **1**, pág. 425), Wundt (1906, pág. 173 [y 142-3]) [y Marett (1900, pág. 171)].

inertes del universo, están animadas por ellos. Una tercera pieza, y acaso la más importante, de esta «filosofía de la naturaleza» primitiva nos parece mucho menos llamativa porque nosotros mismos no estamos todavía lo bastante distanciados de ella, a pesar de que hemos limitado en mucho la existencia de los espíritus y hoy explicamos los procesos naturales mediante el supuesto de unas fuerzas físicas impersonales. Es esta: los primitivos creen en parecida «animación» también respecto del individuo humano. Las personas poseen almas que pueden abandonar su morada y mudarse a otros seres humanos; estas almas son las portadoras de las actividades espirituales, y en cierto grado son independientes de los «cuerpos». Originariamente, las almas eran representadas como muy semejantes a los individuos, y sólo en el curso de un largo desarrollo perdieron los caracteres de lo material hasta llegar a un alto grado de «espiritualización».[3]

La mayoría de los autores se inclinan a suponer que estas representaciones de almas constituyen el núcleo originario del sistema animista, que los espíritus corresponden sólo a unas almas que han devenido autónomas, y que también las almas de animales, plantas y cosas fueron formadas por analogía con las almas humanas.

¿Cómo han llegado los hombres primitivos a estas intuiciones básicas curiosamente dualistas, sobre las cuales descansa el sistema animista? Se cree que por la observación de los fenómenos del dormir (junto con el sueño) y de la muerte, tan parecida a aquel, y por el empeño de explicarse esos estados que tan de cerca incumben a todo individuo. Sobre todo, el problema de la muerte debió constituir el punto de partida de la formación de la teoría. Para los primitivos, la perduración de la vida —la inmortalidad— era lo evidente. La representación de la muerte es tardía y se la admite sólo con vacilaciones; aun para nosotros sigue siendo vacía de contenido, y no la podemos consumar. En cuanto al papel que en la conformación de las doctrinas animistas básicas pudieron tener otras observaciones y experiencias, por ejemplo sobre imágenes oníricas, sombras, figuras especulares, etc., se han producido vivas discusiones que no han llegado a conclusión alguna.[4]

[3] Wundt (1906), cap. IV, «Die Seelenvorstellungen» {Las representaciones del alma}.

[4] Cf. Wundt [*loc. cit.*], Herbert Spencer [1893, parte I], así como los orientadores artículos de la *Encyclopaedia Britannica* (1910-11) sobre «Animismo», «Mitología», etc.

Que el primitivo, ante el fenómeno que incita su actividad reflexiva, reaccione con la formación de las representaciones de almas y las trasfiera luego a los objetos del mundo exterior, he ahí una conducta suya que se considera por entero natural y no ofrecería más enigmas. Wundt, en vista del hecho de que las mismas representaciones animistas se han mostrado concordantes en los pueblos más diversos, manifiesta que ellas «son el necesario producto psicológico de la conciencia mitopoyética, y el animismo primitivo podría considerarse como la expresión intelectual del *estado humano de naturaleza*, en la exacta medida en que este último es asequible a nuestra observación». (Wundt, 1906, pág. 154.) Ya Hume, en su *Historia natural de la religión* [sección III], justificó la animación de lo inerte cuando escribió: «*There is an universal tendency among mankind to conceive all beings like themselves, and to transfer to every object those qualities with which they are familiarly acquainted and of which they are intimately conscious*».*[5]

El animismo es un sistema de pensamiento; no sólo proporciona la explicación de un fenómeno singular, sino que permite concebir la totalidad del universo como una trabazón única, a partir de un solo punto. Si hemos de seguir a los autores, la humanidad ha producido tres de estos sistemas de pensamiento, tres grandes cosmovisiones en el curso de las épocas: la animista (mitológica), la religiosa y la científica. Entre ellas, la creada primero, la del animismo, fue acaso la más rica en consecuencias y la más exhaustiva, pues explicaba acabadamente la esencia del universo. Ahora bien, esta primera cosmovisión de la humanidad es una teoría psicológica. No forma parte de nuestros propósitos mostrar cuánto de ella se puede pesquisar todavía en la vida del presente, ya sea desvalorizado en la forma de la superstición, o vivo como base de nuestro hablar, creer y filosofar.

Y teniendo en cuenta esa secuencia de estadios constituida por las tres cosmovisiones, se afirma que el animismo no es todavía una religión, pero contiene las condiciones previas desde las cuales se edificaron más tarde las religiones. Además, es llamativo que el mito descanse sobre premisas animistas; los detalles del nexo entre mito y animismo permanecen inexplicados, empero, en sus puntos esenciales.

* {«Hay entre los hombres la universal tendencia a concebir a todos los seres igual que a sí mismos y a trasferir a cualquier objeto aquellas cualidades con las que están familiarizados y de las que son íntimamente concientes».}

[5] Citado por Tylor (1891, **1**, pág. 477).

2

Nuestro trabajo psicoanalítico se introducirá por otro sitio. No es lícito suponer que los seres humanos se hayan empinado por mero apetito de saber especulativo a la creación de su primer sistema cosmológico. La necesidad práctica de apoderarse del mundo debe de haber tenido su parte en ese empeño. Por eso no nos asombra enterarnos de que vaya de la mano del sistema animista una indicación sobre el modo de proceder para adueñarse de hombres, animales y cosas, o de sus espíritus. Esa indicación, consabida bajo el nombre de «*ensalmo*» {o «brujería»} y «*magia*», es designada por S. Reinach (1905-12, **2**, pág. xv) la estrategia del animismo; yo preferiría, con Hubert y Mauss (1904 [págs. 142 y sigs.]), compararla con la técnica.

¿Puede uno separar conceptualmente ensalmo y magia? Es posible, siempre que con alguna arbitrariedad se omitan las oscilaciones del uso lingüístico. Así, ensalmo es en lo esencial el arte de influir sobre los espíritus tratándolos como en iguales condiciones se haría con los hombres, vale decir, calmándolos, apaciguándolos, consiguiendo su simpatía, amedrentándolos, arrebatándoles su poder, sometiéndolos a la propia voluntad, mediante los mismos recursos que se han hallado eficaces para los hombres vivos. La magia, en cambio, es algo diverso; en el fondo prescinde de los espíritus y se vale de un recurso particular, no del método psicológico trivial. Conjeturaremos con facilidad que la magia es la pieza más originaria y sustantiva de la técnica animista, pues entre los recursos con que ha de tratarse a los espíritus se encuentran también recursos mágicos,[6] y la magia halla su aplicación aun en casos donde la espiritualización de la naturaleza, a nuestro parecer, no ha sido consumada.

La magia servirá por fuerza a los propósitos más diversos: someter los procesos naturales a la voluntad del hombre, proteger al individuo de enemigos y peligros, conferirle el poder para hacerles daño. Ahora bien, los principios sobre cuya premisa descansa el obrar mágico —o más bien el principio de la magia— son tan evidentes que ninguno de los autores ha dejado de discernirlos. Si uno prescinde del juicio de valor implícito, se los puede formular de la manera más sucinta con las palabras de E. B. Tylor [1891, **1**, pág. 116]:

[6] Asustar a un espíritu mediante ruido y gritos es una acción puramente ensalmadora; constreñirlo apoderándose de su nombre equivale a usar magia contra él.

*«mistaking an ideal connection for a real one».** A continuación elucidaremos este rasgo en dos grupos de acciones mágicas.

Uno de los más difundidos procedimientos mágicos para hacer daño a un enemigo consiste en construir su figurilla con algún material. El parecido importa poco. También se puede «nombrar» a un objeto cualquiera como su figura. Lo que luego se haga a esta le ocurrirá al odiado modelo; si se la hiere en un lugar del cuerpo, en ese mismo lugar enfermará aquel. Esta técnica mágica puede aplicarse no ya para una hostilidad privada, sino al servicio de la devoción, y de ese modo acudir en auxilio de los dioses contra los demonios malignos. Cito, según Frazer (1911*a*, **1**, pág. 67): «Cada noche, cuando el dios del sol Ra (en el antiguo Egipto) descendía a su morada en el rojo poniente, debía librar una enconada lucha con una cuadrilla de demonios que se abatían sobre él al mando de Apepi, archienemigo de Ra. Combatía con ellos toda la noche y a menudo los poderes de las tinieblas eran lo bastante fuertes para enviar, ya de día, negras nubes sobre el cielo azul, que debilitaban la fuerza de Ra y apagaban su luz. Para asistir al dios, todos los días se realizaba en su templo de Tebas la siguiente ceremonia: se confeccionaba con cera una figurilla de Apepi, en la imagen de un temible cocodrilo o de una serpiente de numerosos anillos, sobre la cual se escribía con tinta verde el nombre del demonio. Envuelta en una caja de papiro, sobre la que se había estampado un dibujo parecido, la figurilla era atada luego con cabellos negros, el sacerdote le escupía encima, hurgaba en ella con un cuchillo de piedra y la arrojaba al suelo. Ahí la pisoteaba con su pie izquierdo una y otra vez, y por último la quemaba en un fuego alimentado con ciertas plantas. Tras ser eliminado Apepi de ese modo, lo mismo ocurría con todos los demonios de su séquito. Este oficio divino, durante el cual era preciso pronunciar ciertas palabras, no sólo se repetía por la mañana, a mediodía y por la tarde, sino en cualquier momento si arreciaba una tormenta, caía un violento aguacero o negras nubes tapaban en el cielo el disco solar. Los malignos enemigos sentían el castigo que se propinaba a sus figurillas como si ellos mismos lo sufrieran; eran puestos en fuga, y el dios del sol triunfaba de nuevo».[7]

* {«tomar equivocadamente una conexión ideal por una real».}

[7] La prohibición bíblica de hacer imágenes de seres vivos no bro-

De la multitud inabarcable de acciones mágicas con parecido fundamento, sólo destacaré dos clases que han desempeñado importante papel en los pueblos primitivos de todos los tiempos y en parte se han conservado en el mito y el culto de estadios superiores de cultura; me refiero a los ensalmos para producir lluvia y a los de fecundidad. Se hace llover de manera mágica si uno imita la lluvia, o imita las nubes o la tormenta que la provocan. Parece como si se quisiera «jugar a que llueve». Por ejemplo, los aino del Japón hacen llover del siguiente modo: algunos de ellos vierten agua en enormes cedazos, mientras otros dotan de velas y remos a una gran vasija, como si fuera un navío, y luego la pasean por la aldea y los huertos.[8] En cuanto a la fecundidad del suelo, se la aseguraba mágicamente enseñándole el espectáculo de un comercio sexual entre seres humanos. Uno entre innumerables ejemplos: en muchos lugares de Java, cuando se acerca la época de la floración del arroz, campesinos y campesinas se encaminan de noche a los campos para incitar la fecundidad del arroz mediante el ejemplo que ellos le dan.[9] En cambio, de unos vínculos sexuales incestuosos se teme que provoquen malas cosechas e infertilidad del suelo.[10]

También ciertos preceptos negativos —precauciones mágicas, pues— deben incluirse en este primer grupo. Cuando una parte de los pobladores de una aldea dayak marcha a la caza de jabalíes, los que permanecen en la aldea no tienen permitido tocar aceite ni agua con sus manos, pues de lo contrario a los cazadores se les aflojarían los dedos y las presas se escurrirían de sus manos.[11] O cuando un cazador gilyak se interna de caza en el bosque, sus hijos, que permanecen en el hogar, tienen prohibido hacer dibujos sobre madera o en la arena. Si los hicieran, las sendas en el denso bosque podrían enredarse tanto como las líneas del dibujo y el cazador no hallaría el camino de regreso.[12]

Si en estos últimos ejemplos de acción mágica —como en tantos otros— la distancia no supone obstáculo alguno, y por consiguiente se acepta la telepatía como un hecho natu-

taba por cierto de una desautorización primaria de las artes plásticas, sino que estaba destinada a restar un instrumento a la magia, prohibida por la religión hebrea. Cf. Frazer (1911*a*, **1**, pág. 87*n*.).

[8] [Frazer (*ibid.*, pág. 251), citando a Batchelor (1901, pág. 333).]

[9] Frazer (1911*a*, **2**, pág. 98) [citando a Wilken (1884, pág. 958)].

[10] Hay un eco de esto en *Edipo rey*, de Sófocles [p. ej., en el prólogo y en el primer coro].

[11] Frazer (1911*a*, **1**, pág. 120) [citando a Roth (1896, **1**, pág. 430)].

[12] Frazer (*ibid.*, pág. 122) [citando a Labbé (1903, pág. 268)].

ral, tampoco nos resultará difícil entender esta peculiaridad de la magia.

No ofrece ninguna duda lo que se considera como eficaz en todos estos ejemplos. Es la *similitud* entre la acción consumada y el acontecer esperado. Por eso Frazer llama *imitativa* u *homeopática* a esta variedad de magia. Si quiero que llueva, sólo necesito hacer algo que tenga el aspecto de lluvia o recuerde a ella. En una fase ulterior del desarrollo cultural, en vez de este ensalmo mágico para hacer llover se organizarán procesiones a un templo para rogar a los seres sagrados que ahí tienen su morada. Por último, también se resignará esta técnica religiosa y, en cambio, se experimentarán sobre la atmósfera los medios con los cuales puede producirse lluvia.

En un segundo grupo de acciones mágicas, no cuenta el principio de la similitud sino otro que se pondrá fácilmente de relieve en los ejemplos que siguen.

Para hacer daño a un enemigo es posible servirse también de un procedimiento diverso. Uno se apodera de sus cabellos, uñas y otros productos de desecho, o aun de una pieza de su vestimenta, y emprende sobre estas cosas alguna acción hostil. Entonces es exactamente como si uno se hubiera apoderado de la persona misma, y lo que se les hizo a las cosas que de ella provienen lo experimentará por fuerza esa persona. Para la visión de los primitivos, entre los componentes esenciales de una personalidad se cuenta también su nombre; y así, sabiendo uno el nombre de una persona o de un espíritu adquiere cierto poder sobre su portador. De ahí las extraordinarias precauciones y restricciones en el uso de los nombres a que hicimos referencia en nuestro ensayo acerca del tabú. (Cf. *supra*, págs. 60 y sigs.) Es evidente que en estos ejemplos la similitud es sustituida por una *afinidad*.

El canibalismo de los primitivos deriva de parecida manera su motivación más alta. Si mediante el acto de la devoración uno recibe en sí partes del cuerpo de una persona, al mismo tiempo se apropia de las cualidades que a ella pertenecieron. De aquí resultan luego precauciones y restricciones de la dieta bajo ciertas circunstancias. Una mujer en estado de gravidez evitará comer la carne de ciertos animales porque sus indeseadas propiedades, la cobardía por ejemplo, podrían trasmitirse al niño que ella nutre. Para el efecto mágico no importa diferencia alguna que la conexión esté ya cancelada o haya consistido en un único y significativo

contacto. Así, la creencia en un lazo mágico que une el destino de una herida con el del arma que la provocó puede rastrearse inmutable a través de milenios. Si un melanesio se ha apoderado del arco con que lo hirieron, lo mantendrá cuidadosamente en un lugar frío a fin de sofrenar la inflamación de la herida; pero si el arco permaneció en poder del enemigo, sin duda será colgado lo más cerca de un fuego para que la herida se inflame, justamente, y arda.[13] Plinio (en su *Historia natural*, libro XXVIII [capítulo 7]) aconseja, para el caso de que uno se arrepienta por haber herido a otro, escupir sobre la mano que causó la herida; de esa manera calmará enseguida el dolor que el herido siente. [Frazer, 1911*a*, **1**, pág. 201.] Francis Bacon (en su *Sylva Sylvarum* [X, parágrafo 998]) menciona la universal creencia de que la untura del arma que provocó una herida cura a esta. Se dice que los campesinos ingleses obran todavía hoy según esta receta, y si se han cortado con una hoz, a partir de ese momento la mantienen limpia para que la herida no supure. En junio de 1902, según informó un semanario local inglés, en Norwich una mujer de nombre Matilda Henry se lastimó por casualidad el pie con un clavo de hierro. Sin hacer que le examinasen la herida, y sin quitarse la media siquiera, ordenó a su hija aceitar bien el clavo, con la expectativa de que así no le ocurriría nada. Murió pocos días después, de tétanos, a consecuencia de esta desplazada antisepsis. (Frazer, *ibid.*, pág. 203.)

Los ejemplos de este último grupo ilustran lo que Frazer separa, como magia *contagiosa*, de la *imitativa.* Lo que en ellos se considera eficaz no es ya la similitud sino el nexo espacial, la *contigüidad*, al menos la contigüidad representada, el recuerdo de su preexistencia. Ahora bien, como similitud y contigüidad son los dos principios esenciales de los procesos asociativos, llegamos a la conclusión de que es el imperio de la asociación de ideas el que explica toda la insensatez de los procedimientos mágicos. Vemos cuán certera se demuestra la ya citada caracterización de Tylor sobre la magia: «*mistaking an ideal connection for a real one*»; o, como lo ha expresado Frazer en parecidos términos: «*Men mistook the order of their ideas for the order of nature, and hence imagined that the control which they have, or seem to have, over their thoughts, permitted them*

[13] [Frazer (1911*a*, **1**, pág. 201), citando a Codrington (1891, pág. 310).]

*to exercise a corresponding control over things».** (*Ibid.*, pág. 420.)

Por lo dicho nos sorprenderá al comienzo que muchos autores (v. gr., Thomas, 1910-11*a*) desestimen por insatisfactoria esta iluminadora explicación de la magia. Sin embargo, reflexionando con más detenimiento habrá que admitir una objeción: la teoría de la asociación esclarece meramente los caminos por los que anda la magia, pero no su genuina esencia, el malentendido que la lleva a sustituir leyes naturales por leyes psicológicas. Es manifiesto que en este punto hace falta un factor dinámico, pero mientras que su búsqueda ha extraviado a los críticos de la doctrina de Frazer, resultará fácil proporcionar un esclarecimiento satisfactorio de la magia si uno se limita a continuar y profundizar la teoría de la asociación relativa a ella.

Consideremos primero el caso, más simple y sustantivo, de la magia imitativa. Según Frazer (*ibid.*, pág. 54), esta puede ser practicada por sí sola, mientras que la magia contagiosa presupone por regla general a la imitativa. Los motivos que esfuerzan a practicar la magia se disciernen fácilmente: son los deseos de los hombres. Y bien; sólo necesitamos suponer que el hombre primitivo tiene una grandiosa confianza en el poder de sus deseos. En el fondo, todo aquello que él produce por la vía mágica tiene que acontecer sólo porque él lo quiere. Así, lo que al comienzo se destaca es su mero deseo.

Respecto del niño, que se encuentra en condiciones psíquicas análogas pero todavía no tiene capacidad de ejecución motriz, ya hemos sustentado en otro lugar (1911*b*) la siguiente hipótesis: al comienzo, satisface sus deseos por vía de alucinación, estableciendo la situación satisfactoria mediante las excitaciones centrífugas de sus órganos sensoriales. Para los primitivos adultos se abre otro camino. De su deseo pende un impulso motor, la voluntad, y esta —que luego cambiará la faz de la Tierra al servicio de la satisfacción de deseos— es empleada entonces para figurar la satisfacción, de suerte que, por así decir, se la pueda vivenciar mediante unas alucinaciones motrices. Una tal *figuración* del deseo satisfecho es de todo punto comparable al *juego* de los niños, que en ellos releva a la técnica de la satisfacción puramente sensorial. Si el juego y la figuración imitativa contentan al niño y al primitivo, ello no

* {«Los hombres tomaron equivocadamente el orden de sus ideas por el orden de la naturaleza, y de ahí imaginaron que el control que tienen, o parecen tener, sobre sus pensamientos les permitía ejercer un control correspondiente sobre las cosas».}

es un signo de modestia tal como nosotros la entendemos, ni de resignación por discernir ellos su impotencia real, sino la consecuencia bien comprensible del valor preponderante que otorgan a su deseo, de la voluntad, que de él depende, y de los caminos emprendidos por ese deseo. Con el tiempo, el acento psíquico se desplaza desde los motivos de la acción mágica a su medio, la acción misma. Quizá diríamos mejor que sólo esos medios vuelven evidente para el primitivo la sobrestimación de sus actos psíquicos. Ahora parece como si fuera la acción mágica misma la que, en virtud de su similitud con lo deseado, lo obligara a producirse. En el estadio del pensar animista no existe todavía oportunidad alguna de demostrar objetivamente el verdadero estado de cosas; esa oportunidad se presentará sin duda en estadios posteriores, cuando aún se cultivan tales procedimientos pero ya se ha vuelto posible el fenómeno psíquico de la duda como expresión de una inclinación a reprimir {*Verdrängungsneigung*}. Entonces los seres humanos conceden que los conjuros de espíritus no consiguen nada si no media la creencia en ellos, y que aun la virtud ensalmadora de la oración fracasa si esta no es movida por la fe.[14]

La posibilidad de una magia contagiosa basada en la asociación por contigüidad nos mostrará, luego, que la estimación psíquica se ha propagado desde el deseo y desde la voluntad a todos los actos psíquicos que están a disposición de esta última. Existe entonces una sobrestimación general de los procesos anímicos, vale decir, una actitud frente al mundo, que nosotros, de acuerdo con nuestras intelecciones del vínculo entre realidad y pensar, no podemos menos que considerar como una sobrestimación del segundo. Las cosas del mundo son relegadas tras sus representaciones; lo que con estas se emprenda acontecerá por fuerza también a aquellas. Las relaciones que existen entre las representaciones se presuponen también entre las cosas. Puesto que el pensar no conoce distancias, reúne con facilidad en un solo acto de conciencia lo más alejado en el espacio y lo más separado en el tiempo, el mundo mágico se sobrepone telepáticamente a la distancia espacial y tratará como actual un nexo que se presentó antaño. La imagen especular del mundo interior tiene que volver invisible, en la época ani-

[14] Véase el rey en *Hamlet* (acto III, escena 3):

> «*My words fly up, my thoughts remain below:*
> *Words without thoughts never to heaven go*».

{«Mis palabras vuelan, mis pensamientos quédanse aquí abajo:
Sin pensamientos, nunca las palabras van al cielo».}

mista, a aquella otra imagen del mundo que nosotros creemos discernir.

Pongamos de relieve, por otra parte, que los dos principios de la asociación —similitud y contigüidad— coinciden en la unidad superior del *contacto*. La asociación por contigüidad es un contacto en el sentido directo, y la asociación por similitud lo es en el traslaticio. Una identidad todavía no aprehendida por nosotros en el proceso psíquico es certificada por el uso de la misma palabra para las dos variedades de enlace. Es la misma extensión del concepto de «contacto» que se obtuvo en el análisis del tabú. (Cf. pág. 35.)

A modo de resumen podemos decirnos ahora: el principio que rige a la magia, la técnica del modo de pensar animista, es el de la «omnipotencia de los pensamientos».

3

He tomado la designación «omnipotencia de los pensamientos» de un hombre de suma inteligencia, que padecía de representaciones obsesivas y que, luego de restablecido por un tratamiento psicoanalítico, pudo dar pruebas también de su solidez y razonabilidad. (Cf. Freud, 1909*d*.)[15] Había acuñado tal expresión para explicar todos esos raros y ominosos acontecimientos que parecían perseguirlo a él, como a otros aquejados de su misma enfermedad. No acababa de pensar en una persona cuando ya la tenía frente a sí, como si la hubiera conjurado; si de pronto preguntaba por la salud de un conocido a quien no veía desde mucho tiempo atrás, le informaban que había muerto por esos días, lo cual lo llevaba a creer que aquel se le había anunciado telepáticamente; si enviaba a un extraño una maldición, ni siquiera tomada muy en serio, podía esperar que habría de morir pronto, cargándolo con la responsabilidad de su deceso. Acerca de la mayoría de estos casos, él mismo fue capaz de comunicarme, en el curso del tratamiento, cómo se había producido el espejismo y los pasos que había dado para afirmarse en sus expectativas supersticiosas. Todos los enfermos obsesivos son supersticiosos de este modo, la más de las veces contrariando su mejor intelección.[16]

[15] [Era el «Hombre de las Ratas». Cf. *AE*, **10**, págs. 182 y sigs.]

[16] Parece que conferimos el carácter de lo «ominoso» a las impresiones que corroborarían la omnipotencia de los pensamientos y el

La pervivencia de la omnipotencia de los pensamientos nos sale al paso con la mayor nitidez en la neurosis obsesiva; en ella están más próximos a la conciencia los resultados de este primitivo modo de pensar. Pero debemos guardarnos de ver en esto un carácter singular de esa enfermedad, pues la indagación analítica descubre lo mismo en las otras neurosis. En todas ellas, lo decisivo para la formación de síntoma no es la realidad objetiva del vivenciar, sino la del pensar. Los neuróticos viven en un mundo particular, en el cual, como lo he expresado en otro lugar,[17] sólo tiene curso la «moneda neurótica»; vale decir que en ellos sólo es eficaz lo pensado con intensidad, lo representado con afecto, mientras que es accesoria su concordancia con la realidad objetiva exterior. El histérico repite en sus ataques y fija mediante sus síntomas unas vivencias que sólo ha tenido así en su fantasía, aunque en su última resolución se remonten a sucesos reales o estén edificadas sobre estos. De igual manera, se comprendería mal la conciencia de culpa de los neuróticos si se pretendiera reconducirla a fechorías reales. Un neurótico obsesivo puede estar oprimido por una conciencia de culpa que convendría a un redomado asesino, no obstante ser, ya desde su niñez, el más considerado y escrupuloso de los hombres en el trato con sus prójimos. Sin embargo, su sentimiento de culpa tiene un fundamento: se basa en los intensos y frecuentes deseos de muerte que en su interior, inconcientemente, le nacen hacia sus prójimos. Está fundado en la medida en que cuentan unos pensamientos inconcientes y no unos hechos deliberados. Así, la omnipotencia de los pensamientos, la sobrestimación de los procesos anímicos en detrimento de la realidad objetiva, demuestra su eficacia sin limitación alguna en la vida afectiva del neurótico y en todas las consecuencias que de esta parten. Pero si se lo somete al tratamiento analítico, que le hace conciente lo en él inconciente, no podrá creer que los pensamientos son libres y temerá siempre manifestar malos deseos, como si exteriorizándolos no pudieran menos que cumplirse. Ahora bien, en esta conducta, así como en la superstición que practica en su vida, nos muestra cuán cerca se encuentra del salvaje que cree alterar el mundo exterior mediante sus meros pensamientos.

modo de pensar animista en general, en tanto que en nuestro juicio ya nos hemos extrañado de ambas creencias. [Véase el posterior trabajo de Freud sobre «Lo ominoso» (1919*b*).]

[17] [«Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico» (1911*b*), *AE*, **12**, pág. 230.]

Las acciones obsesivas primarias de estos neuróticos son en verdad de naturaleza enteramente mágica. Si no ensalmos, son unos contraensalmos destinados a defenderlos de las expectativas de desgracia con las que suele comenzar la neurosis. Toda vez que pude penetrar el secreto, se demostró que el contenido de esa expectativa de desgracia era la muerte. Según Schopenhauer, el problema de la muerte se sitúa en el principio de toda filosofía; y nosotros hemos averiguado [pág. 80] que también la formación de las representaciones sobre el alma y de la creencia en los demonios, características ambas del animismo, se reconduce a la impresión que la muerte produce en el hombre. En cuanto a saber si estas primeras acciones obsesivas y protectoras responden al principio de la similitud (o a su recíproco, el contraste), es difícil averiguarlo, pues bajo las condiciones de la neurosis por lo común son desfiguradas por el desplazamiento a algo pequeñísimo, a una acción en sí misma indiferente en grado sumo.[18] También las fórmulas protectoras de la neurosis obsesiva hallan su correspondiente en las fórmulas de ensalmo de la magia. Y por lo que toca a la historia de desarrollo de las acciones obsesivas, se la puede describir poniendo de relieve cómo ellas, distanciadas de lo sexual en todo lo posible, empiezan como unos ensalmos contra malos deseos para terminar siendo unos sustitutos de un obrar sexual prohibido, al que imitan con la máxima fidelidad posible.

Si damos por supuesta la ya mencionada historia de desarrollo de las cosmovisiones humanas, en que la fase *animista* es relevada por la *religiosa* y esta por la *científica*, no nos resultará difícil perseguir los destinos de la «omnipotencia de los pensamientos» a través de esas fases. En el estadio animista, el hombre se atribuye la omnipotencia a sí mismo; en el religioso, la ha cedido a los dioses, pero no renuncia seriamente a ella, pues se reserva, por medio de múltiples influjos, guiar la voluntad de los dioses de acuerdo con sus propios deseos. En la cosmovisión científica ya no queda espacio alguno para la omnipotencia del hombre, que se ha confesado su pequeñez y se resigna a la muerte, así como se somete a todas las otras necesidades naturales. Sin embargo, en la confianza en el poder del espíritu huma-

[18] Otro motivo de este desplazamiento a una acción íntima se mostrará en las elucidaciones que siguen. [Cf. Freud (1909*d*), *AE*, **10**, pág. 188.]

no, en la medida en que este tome en cuenta las leyes de la realidad efectiva, revive un fragmento de la primitiva creencia en la omnipotencia.

Cuando perseguimos hacia atrás el desarrollo de las aspiraciones libidinosas en el individuo, partiendo de su plasmación en la madurez hasta llegar a sus primeros esbozos infantiles, obtuvimos en primer lugar un importante distingo, consignado en *Tres ensayos de teoría sexual* (1905*d*). Las exteriorizaciones de las pulsiones sexuales se disciernen desde el comienzo, pero ellas no se dirigen entonces a un objeto exterior. Los diversos componentes pulsionales de la sexualidad trabajan en la ganancia de placer cada uno para sí, y hallan su satisfacción en el cuerpo propio. Ese estadio recibe el nombre de *autoerotismo*, y es relevado por el de la *elección de objeto*.

Al avanzar el estudio, demostró ser adecuado, y aun indispensable, intercalar entre esos dos estadios un tercero o, si se quiere, descomponer en dos el primer estadio, el del autoerotismo. En ese estadio intermedio, cuya significatividad se impone cada vez más a la investigación, las pulsiones sexuales antes separadas ya se han compuesto en una unidad y también han hallado un objeto; pero este objeto no es uno exterior, ajeno al individuo, sino el yo propio, constituido hacia esa época. Considerando las fijaciones patológicas de ese estado, que se observan más tardíamente, llamamos *narcisismo* a esta nueva etapa. La persona se comporta como si estuviera enamorada de sí misma; en ella, nuestro análisis no puede separar todavía las pulsiones yoicas y los deseos libidinosos.

Aunque todavía no nos resulta posible trazar con la precisión suficiente una caracterización de este estadio narcisista, en el cual las pulsiones sexuales hasta ese momento disociadas se conjugan en una unidad y el yo es investido como objeto, vislumbramos desde ahora que la organización narcisista nunca se resignará del todo. El ser humano permanece narcisista en cierta medida aun después que ha hallado objetos externos para su libido; las investiduras de objeto que él emprende son, por así decir, emanaciones de la libido que permanece en el yo, y pueden ser retiradas de nuevo hacia este. Los estados de enamoramiento, psicológicamente tan asombrosos y que son los arquetipos normales de las psicosis, corresponden al máximo nivel de estas emanaciones comparado con el nivel del amor al yo.[19]

[19] [Freud dedicó luego enteramente a este tema su trabajo «Introducción del narcisismo» (1914*c*).]

Es sugerente relacionar ahora con el narcisismo, y concebir como una pieza esencial de este último, la elevada estima —la llamamos «sobrestimación» desde nuestro punto de vista— en que los primitivos y los neuróticos tienen a las acciones psíquicas. Diríamos que entre los primitivos el pensar está todavía sexualizado en alto grado; a esto se debe la creencia en la omnipotencia de los pensamientos, la confianza inconmovible en la posibilidad de gobernar al mundo y la impermeabilidad a las experiencias, fáciles de hacer, que podrían aleccionar a los seres humanos sobre su real posición dentro del universo. Los neuróticos han recibido en su constitución misma un considerable fragmento de esa actitud primitiva. Eso por una parte; por la otra, la represión de lo sexual, en ellos sobrevenida, ha aportado una sexualización nueva. Las consecuencias psíquicas tienen que ser las mismas en ambos casos, el de la sobreinvestidura originaria del pensar y el de su sobreinvestidura libidinosa alcanzada por vía regresiva: narcisismo intelectual, omnipotencia de los pensamientos.[20]

Si nos estuviera permitido ver en la demostración de la omnipotencia de los pensamientos entre los primitivos un testimonio del narcisismo, podríamos atrevernos a comparar los estadios de desarrollo de la cosmovisión humana con las etapas del desarrollo libidinoso del individuo. Entonces, así en el tiempo como por su contenido, la fase animista correspondería al narcisismo, la religiosa a aquel grado del hallazgo de objeto que se caracteriza por la ligazón con los padres, y la fase científica tendría su pleno correspondiente en el estado de madurez del individuo que ha renunciado al principio de placer y, bajo adaptación a la realidad, busca su objeto en el mundo exterior.[21]

Sólo en un ámbito, el del arte, se ha conservado la «omnipotencia de los pensamientos» también en nuestra cultura. Unicamente en él sucede todavía que un hombre devorado por sus deseos proceda a crear algo semejante a la

[20] «*It is almost an axiom with writers on this subject, that a sort of Solipsism, or Berkeleianism (as Professor Sully terms it as he finds it in the child), operates in the savage to make him refuse to recognize death as a fact*» {«Quienes escriben sobre esta materia tienen casi como axioma que en el salvaje opera una suerte de solipsismo o berkeleyanismo (según lo denomina el profesor Sully tal como lo encuentra en el niño), el cual hace que se rehúse a reconocer la muerte como un hecho»}. (Marett, 1900, pág. 178.)

[21] Sólo consignaremos aquí que el narcisismo originario del niño es decisivo para concebir el desarrollo de su carácter y excluye el supuesto de un primitivo sentimiento de inferioridad en él [como había afirmado Adler; cf. Freud (1914*d*), *AE*, **14**, págs. 96-7].

satisfacción de esos deseos, y que ese jugar provoque —merced a la ilusión artística— unos afectos como si fuera algo real y objetivo. Con derecho se habla del ensalmo del arte y se compara al artista con un ensalmador. Pero acaso esta comparación sea más sustantiva de lo que ella misma pretende. El arte, que por cierto no empezó como «*l'art pour l'art*», estaba en su origen al servicio de tendencias que hoy se han extinguido en buena parte. Entre ellas, cabe conjeturar toda clase de propósitos mágicos.[22]

4

La primera cosmovisión a que los hombres arribaron, la del animismo, era psicológica, no necesitaba de ciencia alguna como fundamento, pues la ciencia sólo nace cuando uno ha inteligido que no conoce al mundo y por eso tiene que buscar caminos para tomar conocimiento de él. Ahora bien, el animismo era para el hombre primitivo algo natural y evidente por sí {*selbstgewiss*}; sabía cómo son las cosas del mundo: son como el hombre se siente a sí mismo. Por eso estamos preparados para descubrir que el hombre primitivo trasladara al mundo exterior constelaciones estructurales de su propia psique,[23] y por otra parte ello nos autoriza a intentar el retraslado al alma humana de aquello que el animismo enseña acerca de la naturaleza de las cosas.

La técnica del animismo, la magia, nos muestra de la manera más nítida y menos contaminada el propósito de

[22] Cf. Reinach, «L'art et la magie» (1905-12, **1**, págs. 125-36). Reinach opina que los artistas primitivos que nos han legado figuras de animales grabadas o pintadas en las cavernas de Francia no querían «provocar agrado» sino «conjurar». Así explica que esos dibujos se encuentren en los lugares más oscuros e inaccesibles de las cavernas, y que entre ellos falten figuraciones de los temidos animales de presa. «*Les modernes parlent souvent, par hyperbole, de la magie du pinceau ou du ciseau d'un grand artiste et, en général, de la magie de l'art. Entendu au sens propre, qui est celui d'une contrainte mystique exercée par la volonté de l'homme sur d'autres volontés ou sur les choses, cette expression n'est plus admissible; mais nous avons vu qu'elle était autrefois rigoureusement vraie, du moins dans l'opinion des artistes*» {«Los modernos hablan a menudo, hiperbólicamente, de la magia del pincel o del cincel de un gran artista, y en general de la magia del arte. En el sentido que le es propio, el de una fuerza mística ejercida por la voluntad del hombre sobre otras voluntades o sobre las cosas, esta expresión no es ya admisible; pero hemos visto que en otros tiempos era rigurosamente cierta, al menos en opinión de los artistas»}. (*Ibid.*, pág. 136.)

[23] Discernidas mediante una llamada «percepción endopsíquica».

imponer a las cosas reales las leyes de la vida anímica, en lo cual no es preciso que unos espíritus desempeñen papel alguno, mientras que también estos últimos pueden ser tomados como objeto de tratamiento mágico. Por tanto, las premisas de la magia son más originarias y antiguas que la doctrina sobre los espíritus, que constituye el núcleo del animismo. Nuestro abordaje psicoanalítico coincide aquí con una doctrina de R. R. Marett (1900), quien sitúa antes del animismo un estado *preanimista* cuyo carácter se indica mejor mediante el nombre de *animatismo* (doctrina de la animación universal). Es harto poco lo que la experiencia puede decirnos sobre el preanimismo, pues todavía no se ha hallado pueblo alguno carente de representaciones sobre los espíritus. (Cf. Wundt, 1906, págs. 171 y sigs.)

Mientras que la magia todavía reserva toda su omnipotencia al pensamiento, el animismo ha conferido una parte de esa omnipotencia a los espíritus, internándose así por el camino que llevará a formar una religión. Ahora bien, ¿qué pudo mover a los primitivos a esta primera operación de renuncia? Difícilmente la incorrección de sus premisas, puesto que conservaron la técnica mágica.

Como se indicó en otro lugar, los espíritus y demonios no son más que proyecciones de las mociones de sentimiento del primitivo;[24] este convierte en personas a sus investiduras afectivas, puebla con ellas el universo y luego reencuentra afuera sus procesos anímicos interiores, de una manera en un todo semejante a la del inteligente paranoico Schreber, quien halló espejados las ligazones y los desasimientos de su libido en los destinos de los «rayos de Dios», por él combinados {*Kombinieren*}.[25]

Aquí, como en una ocasión anterior,[26] esquivaremos el problema de averiguar de dónde provendría la inclinación a proyectar hacia afuera procesos anímicos. Sólo podemos arriesgarnos a formular un supuesto: esa inclinación experimenta un refuerzo allí donde la proyección conlleva la ventaja de un alivio psíquico. Cabe esperar con certidumbre una ventaja así cuando las mociones que aspiran a la omnipotencia entran en recíproco conflicto; entonces es evidente que no todas devendrán omnipotentes. El proceso

[24] Suponemos que en ese temprano estadio narcisista investiduras de fuentes libidinosas y de otras fuentes acaso permanezcan todavía reunidas sin ser diferenciables.

[25] Cf. Schreber (1903) y Freud (1911*c* [*AE*, **12**, pág. 72]).

[26] En mi trabajo sobre Schreber (Freud, 1911*c* [sección III]).

patológico de la paranoia se sirve, de hecho, del mecanismo de la proyección para tramitar tales conflictos surgidos en la vida anímica. Ahora bien, el caso paradigmático de ese conflicto es el que estalla entre los dos miembros de un par de opuestos, el caso de la actitud ambivalente que hemos descompuesto a fondo en la situación del doliente a raíz de la muerte de un deudo querido. [Cf. págs. 65 y sigs.] Un caso así nos parecerá particularmente apto para motivar la creación de productos de proyección. Volvemos a coincidir en este punto con la opinión de los autores a cuyo parecer los espíritus malignos fueron los primeros espíritus que nacieron, y que derivan la génesis de las representaciones del alma de la impresión que la muerte provoca en los supérstites. La única diferencia con nuestra posición es que no damos precedencia al problema intelectual que la muerte plantea al vivo, sino que situamos la fuerza que pulsiona a esa actividad exploratoria en el conflicto de sentimientos desatado en los supérstites a raíz de aquella situación.

Por tanto, la primera operación teórica del ser humano —la creación de los espíritus— habría surgido de la misma fuente que las primeras restricciones éticas a que se sometió, los preceptos-tabú. Empero, la igualdad de origen no permite prejuzgar la simultaneidad de la génesis. Si en efecto *fue la situación del supérstite frente al muerto la que por primera vez hizo meditativo al hombre de aquellos tiempos*, y lo constriñó a ceder a los espíritus una parte de su omnipotencia y a sacrificar un fragmento del libre albedrío de su obrar, esas creaciones culturales habrían sido un primer reconocimiento de la 'Ανάγκη [Necesidad] que hace frente al narcisismo humano. El primitivo se habría inclinado ante el hiperpoder de la muerte con el mismo gesto en que parece desmentirla.

Si osamos sacar ulterior partido de nuestras premisas, podemos preguntar qué pieza esencial de nuestra estructura psicológica es la que halla su espejamiento y su retorno en la creación proyectiva de las almas y los espíritus. Pues bien; es difícil poner en entredicho que la representación primitiva del alma, por más que todavía diverja del alma posterior totalmente inmaterial, coincide empero con esta en lo esencial: concibe a una persona o cosa como algo doble, entre cuyos dos componentes se reparten las propiedades y alteraciones notorias en el todo. Esta dualidad originaria —según una expresión de H. Spencer (1893)— es ya idéntica a aquel dualismo que se anuncia en la divi-

sión entre espíritu y cuerpo, corriente para nosotros, y cuyas indestructibles exteriorizaciones lingüísticas discernimos, por ejemplo, en la descripción del desmayado o del furioso: «Está fuera de sí» (*ibid.*, pág. 144).

Lo que de ese modo nosotros, en un todo como los primitivos, proyectamos a la realidad exterior no ha de ser sino el discernimiento de un estado en que una cosa está dada a los sentidos y a la conciencia, está *presente*, junto al cual existe otro estado en que la cosa está *latente*, pero puede reaparecer; vale decir, la coexistencia de percibir y recordar o, llevado esto a términos generales, la existencia de procesos anímicos *inconcientes* junto a los *concientes*.[27] Podría decirse que el «espíritu» de una persona o de una cosa se reduce en último análisis a su capacidad de ser recordada y representada cuando se encuentra sustraída de la percepción.

Claro está que no es lícito esperar de la representación actual del «alma», ni de la primitiva, que su deslinde respecto de otras partes siga las líneas que la ciencia de nuestros días traza entre la actividad anímica conciente y la inconciente. Antes bien, el alma animista reúne en su interior aspectos de ambos lados. Su índole fluida y móvil, su capacidad para abandonar el cuerpo, para tomar posesión permanente o pasajera de otro cuerpo, he ahí unos caracteres que recuerdan de manera inequívoca a la naturaleza de la conciencia. Pero el modo en que se mantiene oculta tras la apariencia personal recuerda a lo inconciente; en cuanto al carácter inmutable e indestructible, hoy ya no lo atribuimos a los procesos concientes, sino a los inconcientes, y además consideramos a estos últimos como los genuinos portadores de la actividad anímica.

Dijimos antes [cf. pág. 70] que el animismo era un sistema de pensamiento, la primera teoría completa sobre el universo; ahora extraeremos ciertas conclusiones de la concepción que el psicoanálisis tiene acerca de los sistemas. Nuestra experiencia cotidiana puede enseñarnos a cada momento las propiedades principales del «sistema». Soñamos de noche y hemos aprendido a interpretar el sueño de día. El sueño, sin desmentir su naturaleza, puede ser enmarañado y carecer de trabazón, pero también puede, al contra-

[27] Véase mi breve trabajo sobre el uso del concepto de «inconciente» en psicoanálisis, publicado por primera vez con los *Proceedings* de la Society for Psychical Research en 1912 [Freud, 1912*g*].

rio, imitar el orden de las impresiones de una vivencia, derivar un episodio del otro y referir entre sí las piezas de su contenido. Parece conseguirlo mejor o peor, pero nunca de manera tan perfecta que no salga a la luz en alguna parte un absurdo, un desgarrón en su ensambladura.

Si sometemos el sueño a la interpretación, averiguamos que el ordenamiento inconstante y desigual de los ingredientes del sueño es también algo que carece de toda importancia para entenderlo. Lo esencial en el sueño son los pensamientos oníricos, ellos sí provistos de sentido, coherentes y ordenados. Pero su orden es enteramente diverso del recordado por nosotros en el contenido manifiesto del sueño. La trabazón de los pensamientos oníricos se ha resignado, y luego pudo perderse del todo o ser sustituida por la nueva trabazón del contenido del sueño. De manera casi regular, además de la condensación de los elementos del sueño sobrevino un reordenamiento de estos, más o menos independientes del ordenamiento anterior. Para concluir: lo que se ha hecho con el material de los pensamientos oníricos en virtud del trabajo del sueño ha experimentado un nuevo influjo, la llamada *«elaboración secundaria»*, cuyo evidente propósito es eliminar, en aras de un nuevo «sentido», la falta de coherencia y la ininteligibilidad que resultaron del trabajo del sueño. Este nuevo sentido, alcanzado mediante la elaboración secundaria, ya no es el sentido de los pensamientos oníricos.[28]

La elaboración secundaria del producto del trabajo del sueño es un excelente ejemplo de la naturaleza y los requisitos de un sistema. Una función intelectual dentro de nosotros exige, de todo material de la percepción o del pensar del cual se apodere, unificación, trabazón e inteligibilidad, y no vacila en establecer un nexo incorrecto cuando, a causa de particulares circunstancias, no puede asir el correcto. De tales formaciones de sistema no tenemos noticia sólo por los sueños; también por las fobias, el pensar obsesivo y las formas del delirio. En las enfermedades delirantes (la paranoia) la formación de sistema es lo más llamativo y gobierna el cuadro clínico; pero tampoco se la puede ignorar en las otras variedades de neuropsicosis. En todos los casos nos resulta luego posible demostrar que ha sobrevenido un *reordenamiento* del material psíquico hacia una meta nueva; y ese reordenamiento es a menudo harto forzado a fin de que parezca concebible bajo el punto de

[28] [El tema de la elaboración secundaria se examina ampliamente en *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **5**, págs. 485 y sigs.]

vista del sistema. Entonces, el mejor signo distintivo de la formación de sistema será que cada uno de sus resultados permita descubrir por lo menos dos motivaciones: una que provenga de las premisas del sistema —llegado el caso, pues, una motivación delirante— y una escondida, pero que nosotros nos vemos precisados a reconocer como la real y objetiva, la genuinamente eficaz.

Para ilustrarlo con un ejemplo tomado de la neurosis: En el ensayo sobre el tabú mencioné a una enferma cuyas prohibiciones obsesivas mostraban las mayores coincidencias con el tabú de los maoríes (cf. pág. 36). La neurosis de esta señora está dirigida a su esposo, y culmina en la defensa frente a unos deseos inconcientes de que él muera. Ahora bien, su fobia manifiesta, sistemática, va referida a la mención de la muerte en general, y en ella se pasa por alto enteramente a su marido, quien nunca es objeto de un cuidado conciente. Un día lo escucha impartir la orden de que lleven su navaja de afeitar, que había perdido el filo, a cierta tienda donde la afilarían. Pulsionada por una peculiar inquietud, ella misma se pone en camino hacia esa tienda y a la vuelta de este reconocimiento pide a su marido que deseche para siempre esa navaja, pues ha descubierto que junto a la tienda por él nombrada se encuentra un depósito de catafalcos, artículos fúnebres, etc. Y le dice que lás navajas, por su uso, han entrado en una conexión indisoluble con los pensamientos de muerte. Pues bien; esta es la motivación sistemática de la prohibición. Nosotros podemos estar seguros de que la enferma, aun sin el descubrimiento de aquella vecindad, habría vuelto a casa con la prohibición de la navaja. En efecto, para ello le habría bastado con tropezar camino a la tienda con una carroza fúnebre, una persona vestida de luto o la portadora de una corona funeraria. La red de las condiciones era bien extensa para poder capturar su presa en cualquier caso; y luego era asunto suyo si quería cerrarla o no. Se pudo comprobar con certeza que ella no activó en otros casos las condiciones de la prohibición; en tales casos era de rigor que dijera que había sido un «mejor día». La *real y efectiva* causa de la prohibición de la navaja era, desde luego, como fácilmente lo colegimos, su renuencia a poner un acento placentero sobre la representación de que su marido pudiera cortarse el cuello con la navaja afilada.

De una manera en un todo semejante se perfecciona y detalla una inhibición de caminar, una abasia o una agorafobia, toda vez que ese síntoma haya logrado elevarse a la condición de subrogador de un deseo inconciente, y de

defensor frente a este. Todo lo otro que preexiste en el enfermo, de fantasías inconcientes y de reminiscencias eficaces, esfuerza por esta salida una vez abierta, en procura de una expresión sintomática, y se inserta, dentro de un ordenamiento nuevo acorde al fin, en el marco de la perturbación de la marcha. Sería por eso infecundo, y en verdad insensato, que desde el comienzo se quisiera comprender la ensambladura sintomática y los detalles, de una agorafobia por ejemplo, a partir de su premisa básica. Lo único aparente es toda la consecuencia y el rigor de la trabazón. Una observación más aguzada puede, como en el caso de las fachadas que forma el sueño, descubrir las enojosas inconsecuencias y arbitrariedades de la formación de síntoma. Los detalles de una fobia sistemática semejante toman su motivación real de unos determinantes escondidos, y no hace falta que ellos tengan nada que ver con la inhibición de caminar; por eso las configuraciones de una fobia así son tan diversas en diferentes personas, y tan contradictorias.

Si ahora intentamos el camino de regreso al sistema del animismo, de que nos estábamos ocupando, inferiremos, de nuestras intelecciones sobre otros sistemas psicológicos, que aun entre los primitivos la motivación de cierta costumbre o precepto por referencia a la «superstición» no necesariamente será la única ni la genuina, ni nos dispensará de la obligación de buscarle los motivos escondidos. Bajo el imperio de un sistema animista lo único posible es que todo precepto y toda actividad reciban una fundamentación sistemática; hoy la llamaríamos «supersticiosa». «Superstición» es, como «angustia», como «sueño», como «demonio», una de las provisionalidades psicológicas en curso antes que naciera la investigación psicoanalítica. Si se escruta tras estas construcciones, unas mamparas que se interponen al discernimiento a modo de defensas, se vislumbra que hasta hoy la vida anímica y el nivel de cultura de los salvajes no han sido apreciados como merecerían.

Si se toma la represión de lo pulsional como una medida del nivel de cultura alcanzado, es preciso confesar que también bajo el sistema animista acontecieron progresos y desarrollos que se menosprecian injustamente a causa de su motivación supersticiosa. Si averiguamos que guerreros de una tribu salvaje se imponen la máxima castidad y pureza en el momento mismo en que pisan el sendero de la lucha (Frazer, 1911*b*, pág. 158), creeremos obvia esta explicación: eliminan su inmundicia para que el enemigo no se apodere de esta parte de su persona y les haga daño por medios mágicos [*ibid.*, pág. 157]; análogas motivaciones

supersticiosas conjeturaremos respecto de su templanza. Pero el hecho de la renuncia de lo pulsional subsiste, y comprenderemos mucho mejor este caso suponiendo que el guerrero salvaje se impone tales restricciones para restablecer un equilibrio, pues está en vías de consentirse la plena satisfacción, de ordinario prohibida, de unas mociones crueles y hostiles. Lo mismo es válido para los numerosos casos de restricción sexual durante el tiempo en que se realizan trabajos difíciles o de responsabilidad (*ibid.*, págs. 200-1). Por más que estas prohibiciones invoquen como fundamento un nexo mágico, es inequívoca la representación que está en su base: ganar mayor fuerza por renuncia a una satisfacción pulsional; y no se puede ignorar que, sin que obste su racionalización mágica, tales prohibiciones pueden tener una raíz higiénica. En tanto los hombres de una tribu salvaje están empeñados en cazar, pescar, guerrear, recolectar preciosas sustancias vegetales, sus mujeres permanecen en casa sometidas a numerosas restricciones oprimentes; los salvajes mismos les atribuyen un efecto simpatético, operante a la distancia, sobre el feliz resultado de la expedición. Sin embargo, no hace falta una gran agudeza para colegir que ese factor eficaz en la lejanía no puede ser otro que el recuerdo del hogar, la añoranza de los ausentes, y que tras esas vestiduras se esconde la buena intelección psicológica de que los hombres sólo harán un óptimo trabajo si están completamente tranquilos sobre el paradero de sus no resguardadas esposas. Otras veces se enuncia de manera directa, sin motivación mágica, que la infidelidad conyugal de la mujer hace fracasar los empeños del marido que se ha ausentado para cumplir una tarea responsable.

Los innumerables preceptos-tabú a que están sometidas las mujeres de los salvajes durante su menstruación son motivados, se cree, por el horror supersticioso a la sangre, y sin duda tienen ahí un fundamento real. Pero andaría errado quien omitiese la posibilidad de que ese horror a la sangre estuviera también al servicio de propósitos estéticos e higiénicos, que en todos los casos se ven obligados a vestirse de motivaciones mágicas.

No se nos escapa que con estos intentos de explicación nos exponemos a un reproche: atribuiríamos a los salvajes contemporáneos una fineza de actividades anímicas que excede de lo verosímil. Pero, opino, fácilmente podría sucedernos con la psicología de estos pueblos que han permanecido en el estadio animista lo que nos ocurre con la vida anímica del niño; nosotros, los adultos, ya no la compren-

demos, y a ello se debe que hayamos subestimado tanto su riqueza y sutileza.

He de considerar todavía un grupo de preceptos-tabú no explicados hasta hoy; y lo haré porque admiten un esclarecimiento *familiar al psicoanalista. En muchos pueblos* salvajes está prohibido en diversas circunstancias tener en la casa armas aguzadas e instrumentos cortantes. Frazer (*ibid.*, pág. 238) menciona una superstición alemana que no permite dejar un cuchillo con el filo hacia arriba: Dios y los ángeles podrían herirse. ¿No se discierne en este tabú la vislumbre de ciertas «acciones sintomáticas» en que unas malignas mociones inconcientes podrían esgrimir el arma filosa?[29]

[29] [Se hallará un examen de la superstición en *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901*b*), *AE*, **6**, págs. 251 y sigs., y en relación con la neurosis obsesiva, en el historial del «Hombre de las Ratas» (1909*d*), *AE*, **10**, págs. 179 y sigs.]

IV. El retorno del totemismo en la infancia

No hay cuidado de que al psicoanálisis, el primero en descubrir la general sobredeterminación de los actos y formaciones psíquicos,[1] le tiente derivar de un origen único algo tan complejo como la religión. Y si con unilateralidad obligada —obligatoria, en verdad— se empeña en que se reconozca una sola de las fuentes de esta institución, no reclama por principio para ella el carácter exclusivo, ni tampoco el primer rango entre los factores cooperantes. Sólo una síntesis de diversos campos de investigación podrá decidir qué valor relativo corresponde al mecanismo que aquí elucidaremos en la génesis de la religión; pero semejante tarea rebasaría tanto los medios como el propósito del psicoanalista.

1

En el primer ensayo de esta serie hemos tomado conocimiento del concepto de totemismo. Averiguamos que el totemismo es un sistema que entre ciertos pueblos primitivos de Australia, América y Africa hace las veces de una religión y proporciona la base de la organización social. Sabemos que fue el escocés McLennan quien, en 1869, recabó para los fenómenos del totemismo, considerados hasta entonces como unas meras curiosidades, el interés más universal al formular la conjetura de que un gran número de costumbres y de usos en diferentes sociedades, así antiguas como modernas, deberían comprenderse como relictos de una época totemista. Desde entonces la ciencia ha reconocido en todo su alcance esta significación del totemismo. Por ser una de las últimas manifestaciones sobre este problema, citaré un pasaje de Wundt, *Elemente der Völkerpsychologie* (1912, pág. 139): «Si conjugamos todo esto, obtenemos con elevada probabilidad la conclusión de

[1] [Cf. *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **5**, pág. 561.]

que la cultura totemista constituyó antaño, en todas partes, un estadio previo de los posteriores desarrollos y una etapa de transición entre el estado de los hombres primitivos y la época de los héroes y los dioses».

Los propósitos del presente ensayo nos obligan a penetrar en profundidad en los caracteres del totemismo. Por razones que luego se verán, escojo aquí una exposición de Salomon Reinach,[2] quien en 1900 esbozó el siguiente «*Code du totémisme*» {Código del totemismo} en doce artículos, por así decir un catecismo de la religión totemista:

1. No está permitido matar a ciertos animales ni comerlos, pero los hombres crían a individuos de esas especies y les dispensan sus cuidados.
2. Un animal que muere accidentalmente es lamentado y recibe los mismos honores que un miembro de la tribu.
3. La prohibición de comer un animal se refiere en ocasiones sólo a determinada parte de su cuerpo.
4. Si alguien, bajo el imperio de la necesidad, se ve precisado a matar a un animal de ordinario respetado, se disculpa ante él y por medio de múltiples artificios y expedientes procura mitigar la violación del tabú, la muerte de aquel.
5. Si el animal es sacrificado ritualmente, se lo llora de manera solemne.
6. En ciertas oportunidades solemnes, ceremonias religiosas, la gente se pone encima la piel de determinados animales. Donde todavía subsiste el totemismo, se coloca la piel de los animales totémicos.
7. Linajes * e individuos llevan nombres de animales, justamente los totémicos.
8. Muchos linajes usan figuras de animales para adornar con ellas sus armas y estandartes; los varones se pintan figuras de animales en el cuerpo, o se las hacen tatuar.
9. Si el tótem es un animal temido y peligroso, se supone que respeta a los miembros del linaje que lleva su nombre.

[2] Cf. Reinach (1905-12, **1**, págs. 17 y sigs.).
* {Freud traduce por «*Stamm*» el «clan» de la antropología inglesa, aunque a veces usa también «*Clan*» o «*Sippe*» («estirpe»). En el resto de la obra hemos vertido «*Stamm*» por «*tribu*»; aquí nos inclinamos por «linaje» (que indica descendencia común y consanguinidad) porque parece conllevar una intención generalizadora; el clan de los australianos contemporáneos, la *gens* de los antiguos latinos.}

10. El animal totémico protege y alerta a los integrantes del linaje.
11. El animal totémico anuncia el futuro a sus fieles, y les sirve de conductor.
12. Los miembros de un linaje totémico a menudo creen que están enlazados con el animal totémico por una descendencia común.

Sólo se podrá apreciar este catecismo de la religión totemista si se considera que Reinach ha incluido en él todos los indicios y fenómenos residuales desde los cuales se puede inferir que el sistema totemista existió antaño. A cambio de ello, este autor revela una postura particular frente al problema, pues en cierta medida desdeña los rasgos esenciales del totemismo. Llegaremos a convencernos de que, de los dos principales artículos del catecismo totemista, a uno lo ha relegado en su importancia y al otro lo omitió por completo.

Para obtener un cuadro correcto sobre los caracteres del totemismo recurriremos a un autor que ha consagrado al tema una obra en cuatro volúmenes que aúna, al repertorio más completo de las observaciones pertinentes, el más exhaustivo examen de los problemas por aquellas suscitados. Quedaremos en deuda con J. G. Frazer, el autor de *Totemism and Exogamy* (1910), por el goce y la enseñanza que nos ha deparado la lectura de su obra, aunque la indagación psicoanalítica haya de llevarnos a unos resultados muy divergentes de los suyos.[3]

[3] Pero acaso hagamos bien en anticipar al lector las dificultades con que tienen que luchar las comprobaciones en este campo.
En primer lugar, las personas que recopilan las observaciones no son las mismas que las procesan y examinan; las primeras son viajeros y misioneros, las segundas son eruditos que pueden no haber visto nunca a los objetos de su investigación. — No es fácil entenderse con los salvajes. No todos los observadores estaban familiarizados con su lengua, sino que debieron servirse de intérpretes o comunicarse con los interrogados en el lenguaje auxiliar del *pidgin-English*. Los salvajes no se muestran comunicativos acerca de los asuntos más íntimos de su cultura, y sólo se franquean con los extranjeros que han pasado muchos años entre ellos. Por los más diversos motivos (cf. Frazer, 1910, **1**, págs. 150-1), suelen dar informaciones falsas o sujetas a malentendidos. — Además, no se debe olvidar que los pueblos primitivos no son pueblos jóvenes, sino tan antiguos como los más civilizados, y no se tiene ningún derecho a esperar que hayan guardado, para que las conociéramos, sus ideas e instituciones originarias sin desarrollo ni desfiguración algunos. Al contrario, es seguro que entre los primitivos se han consumado pro-

«Un tótem —escribió Frazer en su primer ensayo sobre la materia—[4] es un objeto hacia el cual el salvaje da pruebas de un supersticioso respeto porque cree que entre su propia persona y todas las cosas de esa especie existe un particularísimo vínculo. (...) La conexión entre un hombre y su tótem es recíproca; el tótem protege al hombre, y este da muestras de respeto al tótem de diversas maneras: por ejemplo, no matándolo si se trata de un animal, y no recolectándolo si es una planta. El tótem se diferencia del fetiche en que nunca es, como este, una cosa singular, sino siempre un género, por lo común una especie animal o vegetal, rara vez una clase de cosas inanimadas y más raramente todavía una de objetos artificiales...

»Es posible distinguir por lo menos tres variedades de tótems: 1) los tótems del linaje, compartidos por un linaje entero y que se trasmiten por herencia de una generación a la siguiente; 2) los tótems de los sexos, a los que pertenecen todos los varones o todas las mujeres de la tribu, con exclusión del otro sexo, y 3) los tótems individuales, propios de una sola persona y que ella no trasfiere a sus descendientes...».

Las dos últimas variedades de tótems no son comparables a la primera en cuanto a importancia. Si no andamos del todo errados, son formaciones más tardías y poco significativas para la esencia del tótem.

«El tótem del linaje (tótem del clan) es objeto de la veneración de un grupo de hombres y mujeres que toman su nombre, se consideran descendientes de un antepasado común y de una misma sangre, y están conectados recíprocamente por deberes comunes y por la creencia en su tótem.

»El totemismo es tanto un sistema religioso como un sistema social. En su aspecto religioso consiste en los vínculos de recíproco respeto y protección entre un hombre y su

fundos cambios en todos los sentidos, de suerte que nunca se puede decidir sin vacilación, en sus estados y opiniones actuales, qué ha conservado al pasado originario a modo de un petrefacto, y qué corresponde a una desfiguración y alteración de aquel. De ahí las profusas polémicas entre los autores acerca de lo que deba concebirse como primario o como conformación posterior y secundaria entre las peculiaridades de una cultura primitiva. Por tanto, dilucidar el estado originario es siempre asunto de construcción. — Por último, no es fácil penetrar empáticamente en el modo de pensar de los primitivos. Los entendemos mal con la misma facilidad que a los niños, y de continuo nos inclinamos a interpretar su hacer y su sentir de acuerdo con nuestras propias constelaciones psíquicas.

[4] *Totemism*, Edimburgo, 1887, reimpreso en Frazer (*ibid.*, págs. 3 y sigs.).

tótem; en su aspecto social, en las obligaciones de los miembros del clan unos hacia otros, y respecto de otros linajes. En la posterior historia del totemismo, ambos aspectos muestran inclinación a divorciarse; el sistema social sobrevive con frecuencia al religioso y, a la inversa, perduran restos de totemismo en la religión de países donde ha desaparecido el sistema social fundado en aquel. Dada nuestra ignorancia sobre los orígenes del totemismo, no podemos decir con certeza cómo se entramaban originariamente ambos aspectos de él. Empero, parece muy verosímil que al comienzo hayan sido inseparables. Con otras palabras: a medida que nos remontamos hacia atrás, con tanto mayor claridad se evidencia que el miembro del linaje se incluye en la misma especie de su tótem y no diferencia su conducta hacia este de la que muestra hacia otro miembro de su linaje».

En la descripción especial del totemismo como sistema religioso, Frazer comienza señalando que los miembros de un linaje se dan el nombre de su tótem y *por regla general también creen que descienden de él.* La consecuencia de esto es que no dan caza al animal totémico, no lo matan ni lo comen, y se deniegan cualquier otro aprovechamiento del tótem si este no es un animal. Las prohibiciones de matar y comer al tótem no son los únicos tabúes que pesan sobre él; muchas veces está prohibido también tocarlo, y aun mirarlo; en cierto número de casos, no es lícito llamar al tótem por su verdadero nombre. La violación de estos mandamientos-tabú que protegen al tótem se castiga de manera automática con enfermedades graves o la muerte.[5]

En ocasiones, el clan cría y cuida en cautiverio ejemplares del animal totémico.[6] Si se encuentra muerto a un animal totémico, se guarda duelo por él y se lo entierra como si fuera un miembro del clan. De ser preciso dar muerte a uno, ello sólo ocurría bajo un ritual prescrito de disculpas y ceremonias expiatorias.

El linaje esperaba protección e indulgencia de su tótem. Si era un animal peligroso (animal carnicero, serpiente venenosa), se suponía que no hacía daño a los miembros de su clan, y toda vez que esa premisa no se corroborase el dañado era expulsado del linaje. En opinión de Frazer, los juramentos fueron en su origen ordalías; así, se libraba al tótem la decisión en muchas pruebas de descendencia y autenticidad. El tótem auxilia en las enfermedades y hace

[5] Véase mi ensayo anterior sobre el tabú [*supra*, págs. 28-9].

[6] Como todavía hoy la loba enjaulada en la escalinata que lleva al Capitolio de Roma, o los osos en la osera de Berna.

anuncios y advertencias al linaje. La aparición del animal totémico en la cercanía de una casa solía considerarse como el aviso de un deceso. El tótem había venido para recoger a su pariente.[7]

En diversas circunstancias significativas, el miembro del clan procura poner de relieve su parentesco con el tótem: asemejándosele en lo externo, cubriéndose con la piel del animal totémico, tatuándose su figura, etc. En las oportunidades solemnes del nacimiento, la iniciación de los varones, el entierro, esa identificación con el tótem se escenifica mediante actos y palabras. Danzas en que todos los miembros del linaje se disfrazan de su tótem y se comportan como él sirven a múltiples propósitos mágicos y religiosos. Por último, hay ceremonias en que se da muerte de manera solemne al animal totémico.[8]

El aspecto social del totemismo se plasma sobre todo en un mandamiento de rigurosa observancia y en una enorme restricción. Los miembros de un clan totémico son hermanos y hermanas, están obligados a ayudarse y protegerse mutuamente; en caso de que un extraño dé muerte a un miembro del clan, el hecho de sangre recae sobre el linaje íntegro del asesino, y el clan del muerto se siente solidarizado en el reclamo de expiación de la sangre derramada. Los lazos totémicos son más fuertes que los familiares tal como nosotros los entendemos; y no coinciden con estos, ya que por regla general la trasmisión del tótem se produce por herencia materna y originariamente la herencia paterna acaso ni siquiera regía.

En cuanto a la restricción correspondiente al tabú, consiste en la prohibición de casarse y, más aún, de mantener comercio sexual entre sí los miembros de un mismo clan. Es la famosa y enigmática *exogamia*, enlazada con el totemismo. Le hemos consagrado todo el primer ensayo de esta serie, y por eso aquí sólo necesitamos señalar que resultaría enteramente comprensible como garantía contra el incesto en el matrimonio por grupos, y que al comienzo previene el incesto respecto de la generación más joven y sólo en un desarrollo ulterior se convierte en impedimento también para la generación más vieja. [Cf. pág. 15 y *n.* 4.]

Ahora añadiré a esta exposición que acerca del totemismo nos proporciona Frazer, y que es una de las primeras

[7] Como la «dama blanca» en ciertas familias nobles.

[8] Frazer (1910, **1**, pág. 45). Véase *infra* [págs. 135 y sigs.] las elucidaciones sobre el sacrificio.

en la bibliografía sobre esta materia, unos extractos tomados de una de las últimas síntesis. En sus *Elemente der Völkerpsychologie*, W. Wundt (1912, págs. 116 y sigs.) escribe: «El animal totémico es considerado el antepasado del grupo respectivo. "Tótem" es, pues, por un lado, el nombre de un grupo y, por el otro, de una línea de descendencia; en el segundo caso, además, este nombre posee a la vez un significado mitológico. Ahora bien, todos estos usos del concepto se relacionan entre sí, y cualquiera de esos significados puede perder importancia, de suerte que en muchos casos los tótems han pasado a ser una mera nomenclatura de las clases en que se divide la tribu, mientras que en otros resalta la representación de la común descendencia, o bien su significado de culto...». El concepto del tótem se vuelve decisivo para la *articulación y organización de la tribu*. «Con estas normas y con su afianzamiento en el creer y sentir de los miembros de la tribu se entrama el hecho de que el animal totémico no era considerado originariamente como un mero nombre de un grupo de aquellos, sino que las más de las veces se lo tenía por su padre ancestral. (...) Y a ello se debe, también, que estos antepasados animales gozaran de un culto. (...) Este culto a un animal se exterioriza originariamente, si prescindimos de determinadas ceremonias y fiestas ceremoniales, sobre todo en la conducta hacia el animal totémico: no sólo un individuo, sino todo representante de la misma especie, es en cierta medida un animal sagrado, y está prohibido a los miembros del clan totémico comer su carne —o lo tienen permitido sólo en ciertas circunstancias—. Con ello se corresponde, dentro de este mismo nexo, el significativo fenómeno contrario de que bajo ciertas condiciones se produzca una suerte de goce ceremonial de su carne...».

«...Ahora bien, el más importante aspecto social de esta articulación totemista de la tribu consiste en que a ella se conectan determinadas normas establecidas por la costumbre para el comercio recíproco entre los grupos. Y entre esas normas, en primera línea, las que rigen el intercambio matrimonial. Así, aquella articulación de la tribu se entrama con un importante fenómeno que emerge por primera vez en la época totemista: la *exogamia*».

Si queremos llegar a una caracterización del totemismo originario más allá de todo lo que pueda corresponder a un desarrollo posterior o a un debilitamiento de él, obtenemos los siguientes rasgos esenciales: *Los tótems fueron ori-*

ginariamente sólo animales, y eran considerados los antepasados de cada linaje. El tótem se heredaba sólo por línea femenina; estaba prohibido matar al tótem (o *comerlo*, lo cual, en las condiciones de vida primitivas, equivale a decir lo mismo); *los miembros del clan totémico tenían prohibido mantener comercio sexual recíproco.*[9]

Llegados a este punto, nos llamará la atención que en el «*Code du totémisme*» compilado por Reinach uno de los tabúes principales, el de la exogamia, no aparezca para nada, en tanto se menciona sólo de pasada la premisa del segundo, a saber, la descendencia del animal totémico. Si escogí la exposición de Reinach, estudioso que ha hecho notables aportes en esta materia, fue para ir anticipando las diferencias de opinión existentes entre los autores, que debemos considerar ahora.

2

Mientras más irrefutable se presentaba la intelección de que el totemismo constituyó una fase regular de todas las

[9] Concordante con esto es el resumen del totemismo que Frazer ofrece en su segundo trabajo al respecto («The Origin of Totemism», publicado en *Fortnightly Review* en 1899): «*Thus, Totemism has commonly been treated as a primitive system both of religion and of society. As a system of religion it embraces the mystic union of the savage with his totem; as a system of society it comprises the relations in which men and women of the same totem stand to each other and to the members of other totemic groups. And corresponding to these two sides of the system are two rough and ready tests or canons of Totemism: first, the rule that a man may not kill or eat his totem animal or plant; and second, the rule that he may not marry or cohabit with a woman of the same totem*» {«Así pues, el totemismo ha sido comúnmente considerado como un sistema primitivo tanto de la religión cuanto de la sociedad. Como sistema de la religión, comprende la unión mística del salvaje con su tótem; como sistema de la sociedad, comprende las relaciones en que hombres y mujeres de la misma sociedad se hallan entre sí y con los miembros de otros grupos totémicos. Y en correspondencia con estos dos aspectos del sistema están las dos pruebas directas o cánones del totemismo: primero, la regla de que un hombre no puede matar ni comer a su animal o planta totémicos; y segundo, la regla de que no puede casarse ni cohabitar con una mujer del mismo tótem»}. [Reimpreso en Frazer, 1910, **1**, pág. 101.] Frazer agrega luego algo que nos sitúa en medio de las discusiones sobre el totemismo: «*Whether the two sides —the religious and the social— have always co-existed or are essentially independent, is a question which has been variously answered*» {«Que los dos aspectos —el religioso y el social— hayan existido siempre o sean en esencia independientes es una cuestión a la que se han dado variadas respuestas»}.

culturas, tanto más acuciante se sintió la necesidad de llegar a entenderlo, de arrojar luz sobre los enigmas de su naturaleza. Enigmático lo es todo en el totemismo; las preguntas decisivas son las referidas al origen de la descendencia totémica, a la motivación de la exogamia (y correlativamente, del tabú del incesto que ella subroga) y al vínculo entre ambas, la organización totémica y la prohibición del incesto. Y aquel entendimiento debería ser al mismo tiempo histórico y psicológico: dar noticia de las condiciones bajo las cuales se desarrolló esa peculiar institución, así como de las necesidades anímicas que ella expresaba.

Estoy seguro de que mis lectores se asombrarán de la diversidad de puntos de vista desde los cuales se han ensayado aquellas respuestas, y de la diversidad de opiniones que reina entre los especialistas. Parece estar en entredicho casi todo lo que se pretenda formular en general acerca de totemismo y exogamia; tampoco el cuadro precedente, tomado de una obra de Frazer publicada en 1887, escapa a la crítica de expresar una arbitraria preferencia de quien esto escribe, y hoy le haría objeciones el propio Frazer, quien ha modificado repetidas veces sus opiniones acerca de esta materia.[10]

Parece natural suponer que el rastreo de los orígenes del totemismo y de la exogamia sería el mejor camino para aprehender la naturaleza de ambas instituciones. Empero, para apreciar el estado de la cuestión no debe olvidarse lo que señaló Andrew Lang: que tampoco los pueblos primitivos nos han preservado esas formas originarias de las instituciones, ni las condiciones de su génesis, de suerte que nos vemos reducidos única y exclusivamente a unas hipótesis que sustituyan las deficiencias de la observación.[11] Algunos de

[10] Con motivo de uno de esos cambios de opinión, escribió estas bellas líneas: «*That my conclusions on these difficult questions are final, I am not so foolish as to pretend. I have changed my views repeatedly, and I am resolved to change them again with every change of the evidence, for like a chameleon the candid inquirer should shift his colours with the shifting colours of the ground he treads*» {«No soy tan necio como para pretender que mis conclusiones acerca de estas difíciles cuestiones sean definitivas. He cambiado repetidas veces mis opiniones, y estoy resuelto a cambiarlas de nuevo cada vez que haya un cambio en las pruebas, pues el indagador honesto debe, como el camaleón, variar de color cuando varía el color del suelo que pisa»}. (Frazer, 1910, **1**, pág. xiii.)

[11] «*By the nature of the case, as the origin of totemism lies far beyond our powers of historical examination or of experiment, we must have recourse as regards this matter to conjecture*» {«Por la naturaleza del caso, dado que el origen del totemismo se encuentra mucho más allá de nuestra capacidad de examen histórico o de experimentación,

los intentos de explicación propuestos parecen de antemano inadecuados a juicio del psicólogo; son demasiado acordes a la *ratio* y no toman para nada en cuenta el carácter de sentimiento en las cosas que deben explicarse. Otros descansan sobre premisas que la observación no corrobora; y otros, aun, invocan un material que sería mejor someter a una interpretación diferente. En general, ha sido bastante fácil la tarea de refutar los diversos puntos de vista; como es habitual, los autores se han mostrado más fuertes en la crítica recíproca que en sus propias producciones. Para la mayoría de los puntos tratados, el resultado final es un «*non liquet*».* Por eso no es asombroso que en la bibliografía más reciente sobre la materia (y que en este trabajo omitimos casi por completo) emerja la inequívoca tendencia a rechazar por imposible cualquier solución universal en los problemas del totemismo. (Véase, por ejemplo, Goldenweiser, 1910; reseña en *Britannica Year Book*, 1913.) En la comunicación de esas hipótesis enfrentadas, que desarrollaré seguidamente, me he permitido prescindir de su secuencia cronológica.

a. *El origen del totemismo*

La pregunta por la génesis del totemismo se puede formular también del siguiente modo: ¿Cómo llegaron los hombres primitivos a darse nombres (o darlos a sus linajes) de animales, plantas, objetos inanimados?[12]

El escocés McLennan (1865 y 1869-70), quien descubrió para la ciencia el totemismo y la exogamia, se abstuvo de publicar una opinión sobre la génesis del totemismo. Según nos comunica Lang (1905, pág. 34), durante un tiempo se inclinaba a reconducirlo a la costumbre del tatuaje. Propongo dividir en tres grupos las teorías publicadas sobre el origen del totemismo: α) nominalistas, β) sociológicas y γ) psicológicas.

en esta cuestión debemos recurrir a la conjetura»}. (Lang, 1905, pág. 27.) «*Nowhere do we see absolutely* primitive *man, and a totemic system in the making*» {«En ningún sitio vemos a un hombre absolutamente *primitivo* ni a un sistema totémico en acción»}. (*Ibid.*, pág. 29.)

* {«No está claro», antigua fórmula legal utilizada para expresar que las pruebas ofrecidas no han sido concluyentes.}

[12] Es probable que en el origen fueran sólo animales.

α. *Las teorías nominalistas*

Lo que ahora comunicaré sobre estas teorías justificará el título bajo el cual las he reunido.

Al parecer, ya Garcilaso de la Vega, un descendiente de los incas del Perú que escribió en el siglo XVII la historia de su pueblo, recondujo lo que había llegado a su conocimiento sobre fenómenos totemistas a la necesidad de los linajes de diferenciarse entre sí por medio de nombres. (Lang, *loc. cit.*) Una idea idéntica a esta emerge siglos después en la etnología de A. K. Keane [1899, pág. 396]:[13] los tótems habrían surgido de «*heraldic badges*» («emblemas heráldicos») mediante los cuales los individuos, las familias y los linajes querían distinguirse unos de otros.

Max-Müller (1897 [**1**, pág. 201])[14] expresó esta misma opinión sobre el significado del tótem. Según él, un tótem es: 1) un emblema clánico; 2) un nombre de clan; 3) el nombre del antepasado del clan, y 4) el nombre del objeto venerado por el clan. Algo después, en 1899, sostiene Julius Pikler:[15] «Los seres humanos necesitaban de un nombre permanente, que pudiera fijarse por escrito, para comunidades e individuos. (. . .) De modo similar, el totemismo no surgió de la necesidad religiosa, sino de la necesidad práctica y cotidiana de la humanidad. El núcleo del totemismo, la fijación de nombres, es una consecuencia de la primitiva técnica de escritura. El carácter del tótem es también el de unos signos de escritura fácilmente figurables. Pero al llevar los salvajes el nombre de un animal, de ahí derivaron la idea de un parentesco con este último».

De igual manera, Herbert Spencer (1870, y 1893, págs. 331-46) atribuye a la dación de nombres el valor decisivo para la génesis del totemismo. Explica que las cualidades de algunos individuos habrían sugerido darles nombres de animales, y así habrían recibido unos títulos de honor o unos apodos que se trasmitieron a sus descendientes. A consecuencia del carácter impreciso e ininteligible de las lenguas primitivas, estos nombres habrían sido concebidos por las generaciones posteriores como si fueran testimonio de su descendencia de esos mismos animales. El totemismo habría nacido de un malentendido en la veneración de los antepasados.

[13] Citado por Lang [1903, págs. ix-x].
[14] Citado por Lang [1905, pág. 118].
[15] Pikler y Somló [1900]. Los autores caracterizan con derecho su intento de explicación como «contribución a la teoría materialista de la historia».

En términos en un todo parecidos, aunque sin insistir en el malentendido, apreció Lord Avebury (conocido bajo su nombre anterior de Sir John Lubbock) la génesis del totemismo: cuando nos proponemos explicar la veneración de un animal no podemos olvidar cuán a menudo los nombres humanos están tomados de animales. Los hijos y el séquito de un hombre llamado «Oso» o «León» daban lugar naturalmente a un nombre de linaje. Y a ello se debía que el animal mismo obtuviera cierto respeto y, por último, fuera venerado. [Lubbock, 1870, pág. 171.]

Fison ha presentado una objeción irrefutable, al parecer, a esa reconducción de los nombres totémicos a los nombres de individuos.[16] Muestra, basándose en las condiciones de vida de los australianos, que el tótem es siempre marca de un grupo, nunca de un individuo. Y si fuera de otro modo y el tótem en su origen correspondiera al nombre de un individuo, nunca habría traspasado a sus hijos, dado el sistema de la herencia materna.

Por otra parte, las teorías comunicadas hasta aquí son manifiestamente insuficientes. Tal vez expliquen el hecho de que los linajes de los primitivos reciban nombres de animales, pero nunca el significado que adquirió para ellos esa dación de nombre, a saber, el sistema totemista. Dentro de este grupo de teorías, la más digna de nota es la desarrollada por Lang (1903 y 1905). Es cierto que todavía sitúa la dación de nombre como el núcleo del problema, pero procesa dos aspectos psicológicos interesantes y así pretende haber aportado la solución definitiva al enigma del totemismo.

En opinión de Lang, sería indiferente el modo en que el clan recibió su nombre de animal. Basta con suponer que sus miembros un día despertaron a la conciencia de que lo llevaban, y no supieron dar razón de su origen. *El origen de tales nombres se había olvidado.* Procuraron entonces obtener noticia de ello por vía especulativa, y, dadas sus convicciones sobre el significado de los nombres, necesariamente llegaron a todas esas ideas que están contenidas en el sistema totemista. Para los primitivos —como para los salvajes de nuestros días y aun para nuestros niños—, los nombres no son algo indiferente ni convencional, como nos parecen a nosotros, sino algo esencial y lleno de significado.[17] El nombre de un ser humano es un componente principal de su persona, acaso una pieza de su alma. La igualdad de

[16] Fison y Howitt (1880, pág. 165), citado por Lang (1905 [pág. 141]).
[17] Véase el examen del tabú *supra*, págs. 60 y sigs.

nombre con el animal obligaba a los primitivos a suponer un lazo secreto y sustantivo entre su propia persona y esa especie animal. ¿Y qué otro lazo podía contar si no era el parentesco consanguíneo? Pero una vez supuesto este a causa de la igualdad de nombre, de ahí resultaban como consecuencias directas del tabú de la sangre todos los preceptos totémicos, incluida la exogamia.

«*No more than these three things —a group animal name of unknown origin; belief in a transcendental connection between all bearers, human and bestial, of the same name; and belief in the blood superstitions— was needed to give rise to all the totemic creeds and practices, including exogamy*».* (Lang, 1905, págs. 125-6.)

La explicación de Lang es, por así decir, en dos tiempos. Deriva el sistema totemista, con necesidad psicológica, del hecho del nombre del tótem, y bajo la premisa de que el origen de esa dación de nombre se había olvidado. La otra parte de la teoría procura esclarecer el origen de esos nombres; veremos que su sesgo es muy diferente.

Esa otra parte de la teoría de Lang no difiere en lo esencial de las otras teorías que hemos llamado «nominalistas». La necesidad práctica de distinguirse compelió a los diversos linajes a adoptar nombres, y por eso tomaron aquel que cada uno había recibido de los demás. Este «*naming from without*»** es lo peculiar de la construcción de Lang. Que los nombres así nacidos se tomaran de animales ya no es sorprendente, ni hace falta que los primitivos los sintieran como un insulto o una burla. Por lo demás, Lang aduce los casos, en modo alguno aislados, de épocas posteriores de la historia en que unos nombres puestos desde afuera, y que en su origen se entendían como burla, fueron aceptados por los así designados, quienes los llevaron por propia voluntad (p. ej., «*Les Gueux*», «*Whigs*» y «*Tories*»).*** El supuesto de que la génesis de estos nombres se olvidó con el paso del tiempo anuda esta segunda pieza de la teoría de Lang con la ya expuesta.

* {«No se precisaban más que tres cosas para dar lugar a todos los credos y prácticas totémicas, incluida la exogamia: un nombre genérico de animal, de origen desconocido; la creencia en una conexión trascendental entre todos los portadores, humanos y animales, del mismo nombre, y la creencia en las supersticiones de la sangre».}

** {«dación de nombre desde afuera».}

*** {«*Les Gueux*», los bribones (rebeldes holandeses del siglo XVI); «*whig*», grito para azuzar a las caballerías; «*tories*», salteadores. Como se sabe, «*Whigs*» y «*Tories*» designan desde el siglo XVII, en líneas generales, a los políticos ingleses «liberales» y «conservadores», respectivamente.}

β. *Las teorías sociológicas*

Reinach, quien ha rastreado con éxito los relictos del sistema totemista en el culto y las costumbres de períodos posteriores, pero desde el comienzo concedió poco valor al aspecto de la descendencia del animal totémico, expresa en cierto lugar sin ambages que el totemismo le parece no ser otra cosa que «*une hypertrophie de l'instinct social*».* (Reinach, 1905-12, **1**, pág. 41.)

Esta misma concepción parece recorrer la nueva obra de Durkheim (1912). El tótem es el representante visible de la religión social de estos pueblos. Corporiza a la comunidad, que es el genuino objeto de veneración.

Otros autores han buscado un basamento más exacto para esta participación de las pulsiones sociales en la formación de las instituciones totemistas. Así, Haddon (1902 [pág. 745])[18] ha supuesto que todo linaje primitivo vivió en su origen de una especie particular de animal o de planta, y acaso comerciaba con este recurso alimentario, ofreciéndolo en el intercambio con otros linajes. Así, no podía dejar de suceder que ese linaje recibiera de los otros el nombre del animal que para él desempeñaba un papel tan importante. Al mismo tiempo, en él se establecía por fuerza una particular familiaridad con el animal en cuestión y se desarrollaba una suerte de interés hacia este que, empero, no estaba fundado en otro motivo psicológico que la necesidad más elemental y acuciante del ser humano: el hambre.

Las objeciones a estas teorías sobre el tótem, las más acordes a la *ratio*, sostienen que entre los primitivos no hallamos en ningún caso ese estado en materia de alimentación, y probablemente nunca existió. Los salvajes —se señala— son omnívoros, y tanto más cuando están en niveles inferiores; y no se comprende cómo a partir de semejante dieta exclusiva podría desarrollarse ese nexo casi religioso con el tótem, que culminaba en la absoluta abstinencia del presunto alimento privilegiado. [Cf. Frazer, 1910, **4**, pág. 51.]

La primera de las tres teorías enunciadas por Frazer sobre la génesis del totemismo era psicológica; informaremos sobre ella en otro lugar. La segunda, que aquí consideraremos, nació bajo la impresión de la importantísima publicación de dos investigadores sobre los nativos de la Australia central.

Spencer y Gillen (1899) describieron para un grupo de

* {«una hipertrofia del instinto social».}

[18] Citado por Frazer (1910, **4**, pág. 50).

linajes, la llamada «nación de los arunta», una serie de peculiares instituciones, usos y creencias; y Frazer adhiere al juicio de estos autores, a saber, que esas particularidades pueden considerarse rasgos de un estado primario y dar noticia sobre el sentido primero y genuino del totemismo.

En el linaje mismo de los arunta (una parte de la nación arunta), estas peculiaridades son las siguientes:

1. Conocen la articulación en clanes totémicos, pero el tótem no se trasmite por herencia, sino que se fija individualmente (de un modo que luego expondremos).
2. Los clanes totémicos no son exógamos; las restricciones al matrimonio se establecen por medio de una articulación, muy desarrollada, en clases matrimoniales, y nada tienen que ver con el tótem.
3. La función del clan totémico consiste en realizar una ceremonia cuyo fin es propiciar, de un modo mágico por excelencia, la multiplicación del objeto totémico comestible (esta ceremonia se llama *intichiuma*).
4. Los arunta tienen una peculiar teoría sobre la concepción y el renacimiento. Suponen que, en determinados lugares de su país [«centros totémicos»], los espíritus de los difuntos de su mismo tótem aguardan su renacimiento y penetran en el vientre de las mujeres que pasan por allí. Cuando nace un niño, la madre indica la sede de espíritus donde cree haberlo concebido. Así se determina el tótem del niño. Además, se supone que los espíritus (de los difuntos, como de los renacidos) están ligados a unos peculiares amuletos de piedras (de nombre *churinga*) que se hallan en aquellos sitios.

Al parecer, dos factores movieron a Frazer a creer que en las instituciones de los arunta se ha descubierto la forma más antigua del totemismo. En primer lugar, la existencia de ciertos mitos según los cuales los antepasados de los arunta se alimentaban regularmente de su tótem y sólo se casaban con las mujeres que pertenecían a este. En segundo término, el aparente relegamiento del acto sexual en su teoría sobre la concepción. A unos hombres que todavía ignoran que esta última es la consecuencia del comercio sexual es lícito considerarlos los más retrasados y primitivos entre los hoy vivientes.

Al tomar Frazer como punto de referencia la ceremonia *intichiuma* en su apreciación del totemismo, el sistema totemista se le apareció de golpe bajo una luz enteramente diversa: como una organización práctica, y nada más que prác-

tica, destinada a solventar las necesidades más naturales de los seres humanos (cf. *supra*, Haddon).[19] El sistema era simplemente una grandiosa pieza de «*co-operative magic*» («magia cooperativa»). Los primitivos formaban, por así decir, una asociación mágica para la producción y el consumo. Cada clan totémico había asumido la tarea de velar por la abundancia de cierto recurso alimentario. Cuando no se trataba de un tótem comestible, como en el caso de animales dañinos, de la lluvia, el viento, etc., el deber del clan totémico era gobernar ese fragmento de naturaleza y defender de los daños que pudiera causar. Las operaciones de cada clan beneficiaban a todos los demás. Como el clan no tenía permitido comer nada de su tótem, o sólo muy poco, abastecía de este valioso bien a los demás y, a cambio, estos le procuraban lo que ellos mismos debían producir como su deber social totémico. A la luz de esta concepción, sugerida por la ceremonia *intichiuma*, le pareció a Frazer como si la prohibición de comer del propio tótem hubiera llevado a la ceguera de descuidar el aspecto más importante de la situación, a saber, el mandamiento de obtener lo más posible del tótem comestible para abastecer a los demás.

Frazer aceptó la tradición de los arunta según la cual cada clan totémico se nutría originariamente de su tótem sin restricción alguna. Pero entonces resultaba difícil comprender el desarrollo posterior, cuando el clan se conformó con asegurar el tótem para otros al tiempo que él mismo renunciaba a su usufructo. Frazer supuso que esa restricción en modo alguno surgió de una suerte de respeto religioso, sino acaso de la observación de que ningún animal suele devorar a sus semejantes; hacerlo habría quebrado la identificación con el tótem y perjudicado el poder que se deseaba alcanzar sobre él. También pudo nacer de un afán de granjearse la simpatía del tótem respetándolo. Sin embargo, Frazer no disimuló las dificultades de esta explicación (1910, **1**, págs. 121 y sigs.), y no se atrevió a indicar los caminos por los cuales el hábito de casarse entre los miembros del clan totémico, según narran los mitos de los arunta, se habría mudado en la exogamia.

[19] «*There is nothing vague or mystical about it, nothing of that metaphysical haze which some writers love to conjure up over the humble beginnings of human speculation, but which is utterly foreign to the simple, sensuous and concrete modes of thought of the savage*» {«No hay nada vago o místico en torno de ello, nada de esa niebla metafísica con que algunos autores conjuran los humildes comienzos de la especulación humana, pero que es totalmente extraña al modo de pensamiento simple, sensible y concreto del salvaje»}. (Frazer, 1910, **1**, pág. 117.)

La teoría de Frazer fundada en la ceremonia *intichiuma* depende de que se admita la naturaleza primitiva de las instituciones arunta. Pero esto parece imposible frente a las objeciones de Durkheim[20] y Lang (1903 y 1905). Los arunta semejan ser, al contrario, las tribus más desarrolladas entre las australianas, y representar un estadio de disolución del totemismo, más que su comienzo. Los mitos que tan grande impresión causaron a Frazer porque, en oposición a las instituciones hoy vigentes, destacan la libertad de comer al tótem y de casarse dentro del clan totémico, se nos explicarían con facilidad como unas fantasías de deseo proyectadas al pasado, de un modo semejante al mito de la Edad de Oro.

γ. *Las teorías psicológicas*

La primera teoría psicológica de Frazer, creada antes que él tomara conocimiento de las observaciones de Spencer y Gillen, se basaba en la creencia en el «alma exterior».[21] El tótem constituiría un lugar de refugio seguro para el alma, que era depositada en él a fin de permanecer a salvo de los peligros que la amenazaban. Si el primitivo depositaba su alma en su tótem, él mismo se volvía invulnerable y, desde luego, se guardaba de hacer daño al portador de su alma. Y como no sabía qué individuo de esa especie animal era el portador de la suya, nada más natural que respetara a toda la especie.

El propio Frazer abandonó más tarde esta derivación del totemismo a partir de la creencia en el alma. Cuando se hubo familiarizado con las observaciones de Spencer y Gillen, formuló aquella otra teoría sociológica sobre el totemismo, comunicada líneas antes por nosotros; pero halló que el motivo del cual se la derivaba era demasiado «acorde a la *ratio*», y que había presupuesto una organización social demasiado compleja para que fuera lícito llamarla primitiva.[22] Entonces las sociedades mágicas cooperativas le pa-

[20] En *L'année sociologique* (1898, 1902, 1905, etc.); véase especialmente «Sur le totémisme» (1902 [págs. 89-90]).

[21] Cf. Frazer, *The Golden Bough*, 1ª ed. (1890), **2**, págs. 332 y sigs. [Cf. también Frazer, 1910, **4**, págs. 52 y sigs.]

[22] «*It is unlikely that a community of savages should deliberately parcel out the realm of nature into provinces, assign each province to a particular band of magicians, and bid all the bands to work their magic and weave their spells for the common good*» {«Es improbable que una comunidad de salvajes parcele en sectores, deliberadamente, el reino de la naturaleza, asigne cada sector a un determi-

recieron unos frutos tardíos antes que los gérmenes del totemismo. Por eso, tras estas formaciones buscó un factor más simple, una superstición primitiva, de la cual derivar la génesis de aquel. Y la halló en la curiosa teoría de los arunta sobre la concepción.

Según ya consignamos, los arunta suprimen el nexo entre la concepción y el acto sexual. Cuando una mujer se siente madre, es porque en ese instante ha penetrado en su vientre uno de los espíritus al acecho de renacimiento desde la sede de espíritus más cercana, y ella lo parirá como hijo. Ese niño tendrá el mismo tótem que todos los espíritus del lugar señalado. Esta teoría de la concepción no puede explicar al totemismo, puesto que presupone al tótem. Pero si uno retrocede un paso y se aviene a suponer que la mujer originariamente creía que el animal, la planta, la piedra, el objeto que ocupaba su fantasía en el momento en que por primera vez se sintió madre, de hecho había penetrado en ella, y luego lo pariría en forma humana, la identidad de un hombre con su tótem estaría fundada realmente por la creencia de la madre, y todos los otros mandamientos totémicos (con excepción de la exogamia) se derivarían de ahí con facilidad. Ese hombre se rehusaría a comer de ese animal o planta, porque se comería a sí mismo. Pero en ocasiones y de un modo solemne se vería movido a comer de su tótem porque ello reforzaría su identificación con él, que es lo esencial del totemismo. Observaciones de Rivers [1909, págs. 173-4] entre los nativos de las islas de Banks[23] parecen probar la identificación directa de los hombres con su tótem basándose en una teoría semejante respecto de la concepción.

Así, la fuente última del totemismo sería la ignorancia de los salvajes acerca del proceso por el cual hombres y animales reproducen su especie. Y, en particular, acerca del papel que desempeña el macho en la fecundación. Esa ignorancia tiene que verse facilitada por el prolongado intervalo que trascurre entre el acto de fecundación y el nacimiento del hijo (o el registro de sus primeros movimientos). Por eso el totemismo es una creación del espíritu femenino, no del masculino. Los antojos (*sick fancies*) de la mujer grávida son sus raíces. «*Anything indeed that struck a woman at that mysterious moment of her life when she first knows herself to be a mother might easily be identified by her with*

nado grupo de magos, y ordene a todos los grupos realizar sus actos mágicos y entramar sus hechizos para el bien común»}. (Frazer, 1910, **4**, pág. 57.)

[23] Citado por Frazer (1910, **2**, págs. 89 y sigs., y **4**, pág. 59).

*the child in her womb. Such maternal fancies, so natural and seemingly so universal, appear to be the root of totemism».** (Frazer, 1910, **4**, pág. 63.)

La principal objeción a esta tercera teoría frazeriana es la misma ya presentada a la segunda, la sociológica. Los arunta parecen hallarse muy distantes de los orígenes del totemismo. No es probable que su desmentida de la paternidad se base en una ignorancia primitiva; en muchos aspectos ellos mismos conocen la herencia paterna. Aparentemente, sacrificaron la paternidad a una suerte de especulación destinada a honrar a los espíritus ancestrales.[24] Si consagran como teoría universal el mito de la inmaculada concepción, no es lícito atribuirles mayor ignorancia sobre las condiciones de la reproducción que a los pueblos de la Antigüedad en la época en que nacieron los mitos cristianos.

Otra teoría psicológica sobre el origen del totemismo es la formulada por el holandés G. A. Wilken [1884, pág. 997]. Establece un enlace entre el totemismo y la trasmigración de las almas. «El animal al que, según la creencia general, pasaban las almas de los muertos se convertía en pariente consanguíneo, antepasado, y se lo veneraba como tal».[25] Pero la trasmigración de las almas a los animales más parece derivada del totemismo que a la inversa.

Otra teoría sobre el totemismo es la sustentada por los destacados etnólogos norteamericanos Franz Boas, C. Hill-Tout y otros. Parte de observaciones hechas en tribus totemistas de indios norteamericanos y asevera que el tótem fue en su origen el espíritu guardián de un antepasado, que él adquirió a través de un sueño y luego trasmitió por herencia a sus descendientes. Ya sabemos cuántas dificultades ofrece derivar al totemismo de la herencia de un individuo [cf. pág. 114]; además, las observaciones australianas en modo alguno abonarían la reconducción del tótem al espíritu guardián. (Frazer, 1910, **4**, págs. 48 y sigs.)

Para la última de las teorías psicológicas, la formulada por Wundt (1912, pág. 190), dos hechos son los decisivos; el primero: el objeto totémico originario, y el más difundido de manera permanente, es el animal; y el segundo: a su vez, entre los animales totémicos, los más originarios son

* {«En verdad, todo lo que impactara a una mujer en ese misterioso momento de su vida en que por primera vez se sabe madre podría fácilmente ser identificado por ella con el niño en su vientre. Tales caprichos maternos, tan naturales y en apariencia tan universales, parecen estar en la raíz del totemismo».}

[24] *«That belief is a philosophy far from primitive»* {«Esa creencia es una filosofía que dista de ser primitiva»}. (Lang, 1905, pág. 192.)

[25] Citado por Frazer (1910, **4**, págs. 45-6).

los animales-almas. Los animales-almas, como pájaros, serpientes, lagartijas, ratones, en virtud de su rápida movilidad, su vuelo por el aire y otras propiedades que asombran y atemorizan, se prestan para que se los discierna como los portadores del alma que ha abandonado al cuerpo. El animal totémico es un retoño de las trasmigraciones del alma-soplo al animal. De este modo, para Wundt el totemismo desemboca de manera inmediata en la creencia en las almas o animismo.

b y c. *El origen de la exogamia y su vínculo con el totemismo*

He expuesto las teorías sobre el totemismo con alguna prolijidad y empero temo que el resumen que forzosamente debí hacer haya perjudicado el aspecto que presentan ante el lector. En cuanto a los otros interrogantes, me tomo la libertad, en interés de este último, de ofrecer una síntesis todavía más apretada. Los debates sobre la exogamia de los pueblos totemistas se vuelven, debido a la naturaleza del material estudiado, particularmente complejos e inabarcables; se diría: confusos. Las metas del presente ensayo me consienten, además, limitarme a destacar algunas líneas orientadoras y remitir, para un estudio más a fondo, a las obras especializadas que ya he citado muchas veces.

Desde luego, la posición de un autor frente a los problemas de la exogamia no es independiente de la que adopte en favor de esta o aquella teoría sobre el totemismo. Algunas de estas explicaciones del totemismo prescinden de cualquier enlace con la exogamia, manteniendo a ambas instituciones enteramente apartadas. Así, en este punto se contraponen dos visiones: una se aferra a la apariencia originaria de que la exogamia sería una pieza esencial del sistema totemista, y otra pone en entredicho ese nexo y cree en una conjunción casual de esos dos rasgos en unas culturas antiquísimas. Frazer, en sus últimos trabajos, ha defendido con decisión este segundo punto de vista:

«*I must request the reader to bear constantly in mind that the two institutions of totemism and exogamy are fundamentally distinct in origin and nature, though they have accidentally crossed and blended in many tribes*».* (Frazer, 1910, **1**, pág. xii.)

* {«Debo solicitar al lector que tenga constantemente presente que las dos instituciones, el totemismo y la exogamia, son funda-

Frazer directamente nos advierte que la opinión contraria puede convertirse en fuente de interminables dificultades y malentendidos. En oposición a esto, otros autores han hallado el camino para concebir la exogamia como una consecuencia necesaria de las intuiciones básicas del totemismo. Durkheim (1898, 1902 y 1905) ha señalado en sus trabajos cómo el tabú anudado al tótem no podía menos que conllevar la prohibición de usar en comercio sexual a una mujer del mismo tótem. En efecto, el tótem es de la misma sangre que el hombre, y por ello la interdicción de la sangre (con referencia a la desfloración y la menstruación) prohíbe el comercio sexual con una mujer perteneciente al mismo tótem.[26] Lang (1905, pág. 125), quien adhiere en esto a Durkheim, opina incluso que no habría hecho falta el tabú de la sangre para poner en vigor la prohibición sobre las mujeres de la misma tribu. El tabú totémico general, que por ejemplo prohíbe sentarse a la sombra del árbol tabú, habría bastado para ello. Es cierto que Lang defiende, además, una derivación diferente de la exogamia (véase *infra* [págs. 128-9]), sin aclarar cómo concordarían entre sí ambas explicaciones.

Con respecto a las relaciones cronológicas, la mayoría de los autores sostiene la opinión de que el totemismo sería la institución más antigua, y la exogamia se le sumó más tarde.[27]

Entre las teorías que pretenden explicar la exogamia con independencia del totemismo, destacaremos sólo algunas que ilustran las diversas actitudes de los autores frente al problema del incesto.

McLennan (1865), agudamente, había colegido la exogamia a partir de los relictos de costumbres que apuntaban al antiguo rapto de mujeres. Supuso entonces que el uso universal en épocas primordiales había sido procurarse la mujer de un linaje ajeno, y el matrimonio con una mujer del propio linaje poco a poco se dejó de permitir porque se había vuelto inusual [*ibid.*, pág. 289]. Y buscó el motivo de ese hábito de la exogamia en una carencia de mujeres

mentalmente diferentes en origen y naturaleza, aunque por accidente se hayan entrecruzado y fundido en muchas tribus».}

[26] Véase la crítica a que somete Frazer las elucidaciones de Durkheim (Frazer, 1910, **4**, págs. 100 y sigs.).

[27] Sobre esto, véase, por ejemplo, Frazer (*ibid.*, pág. 75): «*The totemic clan is a totally different social organism from the exogamous clan, and we have good grounds for thinking that it is far older*» {«El clan totémico es un organismo social totalmente diferente del clan exogámico, y tenemos buenos motivos para pensar que es mucho más antiguo»}.

entre aquellos linajes primitivos, por el uso de dar muerte a la mayoría de las niñas recién nacidas. Aquí no nos interesa pesquisar si las circunstancias fácticas corroboran los supuestos de McLennan. Más nos interesa el siguiente argumento: entre las premisas de este autor queda sin explicar por qué para los miembros masculinos del linaje se habrían vuelto inasequibles aun las pocas mujeres de su misma sangre; y también nos importa el modo en que aquí se deja por completo de lado el problema del incesto. (Frazer, 1910, 4, págs. 71-92.)

En oposición a esto, y evidentemente con más derecho, otros investigadores han concebido la exogamia como una institución destinada a prevenir el incesto.[28]

Si uno echa un vistazo panorámico a la complicación, en paulatino aumento, de las limitaciones australianas al matrimonio, no puede dejar de aprobar la opinión de Morgan (1877), Frazer (1910, 4, págs. 105 y sigs.), Howitt [1904, pág. 143] y Baldwin Spencer, según la cual estas instituciones llevan el sello de un propósito conciente de su meta («*deliberate design*», dice Frazer) y estuvieron destinadas a obtener lo que de hecho han conseguido. «*In no other way does it seem possible to explain in all its details a system at once so complex and so regular*».* (Frazer, *ibid.*, pág. 106.)

Es interesante poner de relieve que las primeras limitaciones producidas por la introducción de clases matrimoniales afectaron la libertad sexual de la generación más joven, vale decir, previnieron el incesto entre hermano y hermana, y entre los hijos varones con su madre, mientras que el incesto entre padre e hija fue evitado sólo más tarde mediante una extensión.

Ahora bien, reconducir las limitaciones sexuales exogámicas a un propósito legislador en nada ayuda para entender el motivo que ha creado esas instituciones. ¿De dónde proviene, en su última resolución, el horror al incesto, que debe discernirse como la raíz de la exogamia? Es evidente que para explicar el horror al incesto no basta con invocar una repugnancia instintiva {*instinktiv*} hacia el comercio sexual entre parientes consanguíneos, o sea, el hecho mismo del horror al incesto; en efecto, la experiencia social demuestra que el incesto, a despecho de ese instinto {*Instinkt*}, no es un suceso raro aun en nuestra sociedad de hoy, y la experiencia histórica nos anoticia de casos en

[28] Véase el primer ensayo de esta obra.

* {«De ningún otro modo parece posible explicar en todos sus detalles un sistema a la vez tan complejo y tan regular».}

que el matrimonio incestuoso entre personas privilegiadas fue elevado a la condición de un precepto.

Westermarck (1906-08, 2, pág. 368) adujo, para explicar el horror al incesto, «que entre personas que viven juntas desde la infancia impera una innata repugnancia hacia el comercio sexual, y como tales personas por regla general son consanguíneas, ese sentimiento halla luego una expresión natural en la costumbre y en la ley mediante el aborrecimiento de la relación sexual entre parientes próximos».[29] Es cierto que Havelock Ellis [1914, págs. 205-6] impugna el carácter pulsional {*triebhaft*} de esa repugnancia, pero por lo demás recurre en lo esencial a esta misma explicación cuando manifiesta: «El hecho normal de que la pulsión * de apareamiento no se manifieste entre hermanos y hermanas, o entre niñas y muchachos criados juntos desde la infancia, es un fenómeno puramente negativo debido a la inevitable ausencia, en esas circunstancias, de las precondiciones que despiertan aquella pulsión. (. . .) Entre personas que se han criado juntas desde la infancia, el hábito ha embotado todos los estímulos sensoriales del ver, el escuchar y el tocar, guiándolos por el camino de una tranquila simpatía y arrebatándoles el poder de provocar la excitación eretista que se necesita para producir la tumescencia sexual».

Me parece muy asombroso que en esta repugnancia innata al comercio sexual entre personas que han compartido su infancia Westermarck vea, al mismo tiempo, una agencia representante {*Repräsentanz*} psíquica del hecho biológico de que el apareamiento consanguíneo es nocivo para la especie. Un instinto biológico de esta índole erraría en su exteriorización psicológica a punto tal de no recaer sobre los parientes consanguíneos, dañinos para la reproducción, sino sobre quienes comparten un mismo hogar, de todo punto inocuos en este aspecto. Ahora bien, no puedo privarme de comunicar la notabilísima crítica de Frazer a la aseveración de Westermarck. Frazer halla inconcebible que el sentir sexual no se revuelva hoy contra el comercio con quienes comparten un mismo hogar, al par que se ha vuelto tan hiperpotente el horror al incesto, que supuestamente sería sólo un retoño de aquella revuelta. Pero a mayor hondura calan otras puntualizaciones de Frazer, que citaré por ex-

[29] En ese mismo capítulo, el autor se defiende de las objeciones que habían llegado a su conocimiento.

* {Freud traduce por «*Trieb*» el término «*instinct*» utilizado por Havelock Ellis.}

tenso porque coinciden en su esencia con los argumentos desarrollados en mi ensayo sobre el tabú:

«No se entiende bien por qué un instinto humano de profundas raíces necesitaría reforzarse por medio de una ley. No existe ley alguna que ordene a los seres humanos comer y beber, o les prohíba meter sus manos en el fuego. Los seres humanos comen y beben, y mantienen sus manos alejadas del fuego, instintivamente, por angustia ante unas penas naturales, y no legales, que se atraerían si violaran esas pulsiones. La ley sólo prohíbe a los seres humanos aquello que podrían llevar a cabo bajo el esforzar {*Drängen*} de sus pulsiones. No hace falta que sea prohibido y castigado por la ley lo que la naturaleza misma prohíbe y castiga. Por eso podemos suponer tranquilamente que unos delitos prohibidos por una ley son tales que muchos hombres los cometerían llevados por sus inclinaciones naturales. Si no existiera una inclinación natural de esa índole, tampoco se producirían aquellos delitos; y si estos no se cometieran, ¿para qué haría falta prohibirlos? Por tanto, en vez de inferir, de la prohibición legal del incesto, la existencia de una repugnancia natural hacia él, más bien debiéramos extraer la conclusión de que un instinto natural pulsiona hacia el incesto y que, si la ley sofoca a esta pulsión como a otras pulsiones naturales, ello se funda en la intelección de los hombres civilizados de que satisfacer esas pulsiones naturales perjudicaría a la sociedad». (Frazer, 1910, 4, págs. 97-8.)

Puedo agregar todavía a esta preciosa argumentación de Frazer que las experiencias del psicoanálisis han invalidado por completo el supuesto de una repugnancia innata al comercio incestuoso. Han enseñado, al contrario, que las primeras mociones sexuales del individuo joven son, por regla general, de naturaleza incestuosa, y que esas mociones reprimidas desempeñan, como fuerzas pulsionales de neurosis posteriores, un papel que no se puede subestimar.

Por lo tanto, la concepción del horror al incesto como instinto innato debe ser abandonada. No demuestra ser más sólida otra derivación del tabú del incesto, que goza de numerosos partidarios: el supuesto de que los pueblos primitivos observaron muy temprano los peligros que el apareamiento entre consanguíneos traía a su especie, y por eso promulgaron, con propósito conciente, la prohibición del incesto. Se agolpan las objeciones a este intento de explicación. (Cf. Durkheim, 1898 [págs. 33 y sigs.].) No sólo que la prohibición del incesto es por fuerza más antigua que la cría de animales domésticos, donde el hombre pudo ha-

cer experiencias en cuanto al efecto del apareamiento consanguíneo sobre las cualidades de la raza, sino que las nocivas consecuencias de este último ni siquiera hoy se han certificado fuera de duda y son difíciles de comprobar en el ser humano. Además, todo cuanto sabemos acerca de los salvajes de nuestros días torna muy inverosímil que el pensamiento de sus más remotos antepasados se ocupara ya de prevenir efectos nocivos para sus descendientes. Suena casi ridículo que se atribuya a estas criaturas imprόvidas unos motivos higiénicos y eugenésicos que apenas han obtenido consideración en la cultura de nuestra época.[30]

Por último, es preciso argüir también que la prohibición del apareamiento consanguíneo, basada en motivos prácticos e higiénicos de evitar el debilitamiento de la raza, parece de todo punto inapropiada para explicar el profundo horror que en nuestra sociedad se eleva contra el incesto. Y como lo he consignado en otro lugar,[31] ese horror al incesto parece todavía más vivo e intenso en los pueblos primitivos hoy vivientes que en los civilizados.

Aunque también respecto de la derivación del horror al incesto podíamos esperar tener la opción entre posibilidades de explicación sociológicas, biológicas y psicológicas, y aunque los motivos psicológicos acaso resultaran una agencia representante de poderes biológicos, al final de la indagación nos vemos precisados a refrendar el resignado veredicto de Frazer: No conocemos el origen del horror al incesto y ni siquiera sabemos qué orientación tomar. No nos parece satisfactoria ninguna de las soluciones del enigma propuestas hasta ahora.[32]

Todavía debo mencionar un ensayo de explicar la génesis del horror al incesto; es de índole muy diferente a los considerados hasta ahora. Se lo podría caracterizar como una deducción histórico-conjetural.

Ese intento se anuda a una hipótesis de Charles Darwin

[30] Dice Darwin [1875, **2**, pág. 127] de los salvajes que «{*they*} *are not likely to reflect on distant evils to their progeny*» {«no es probable que ellos reflexionen sobre males distantes para su progenie»}.

[31] Véase el primer ensayo de esta obra [pág. 19].

[32] «*Thus the ultimate origin of exogamy, and with it of the law of incest —since exogamy was devised to prevent incest— remains a problem nearly as dark as ever*» {«Así pues, el origen último de la exogamia, y junto con él el de la ley del incesto —puesto que la exogamia fue creada para impedir el incesto—, continúa siendo un problema casi tan oscuro como siempre»}. (Frazer, 1910, **1**, pág. 165.)

sobre el estado social primordial del ser humano. De los hábitos de vida de los monos superiores, Darwin infirió que también el hombre vivió originariamente en hordas[33] más pequeñas, dentro de las cuales los celos del macho más viejo y más fuerte impedían la promiscuidad sexual. «De acuerdo con lo que sabemos sobre los celos de todos los mamíferos, muchos de los cuales poseen armas especiales para luchar con sus competidores, podemos inferir de hecho que una promiscuidad general entre los sexos es cosa en extremo improbable en el estado de naturaleza. (...) Entonces, si miramos lo bastante atrás en la corriente del tiempo, (...) y razonamos a partir de los hábitos sociales del hombre tal como ahora existe (...) obtenemos, como la visión más probable, que él originariamente vivió en comunidades pequeñas, cada hombre con una mujer o, si tenía el poder, con varias a quienes defendía celosamente de los demás varones. O pudo no haber sido un animal social y empero vivir con varias mujeres para él solo, como lo hace el gorila; en efecto, todos los nativos "están de acuerdo en que sólo se ve un macho adulto por cada grupo. Y cuando el macho joven crece sobreviene una lucha por el predominio; entonces el más fuerte, tras matar o expulsar a los otros, se establece como el jefe de la sociedad" (Dr. Savage, en *Boston Journal of Natural History*, **5**, 1845-47, pág. 423). Los machos más jóvenes, expulsados de ese modo y obligados a merodear, si en definitiva consiguen una compañera, habrán sido impedidos de entrar en un apareamiento consanguíneo demasiado estrecho dentro de los miembros de una misma familia». (Darwin, 1871, **2**, págs. 362-3.)

Atkinson (1903) parece haber sido el primero en discernir que estas constelaciones de la horda primordial darwiniana necesariamente establecían en la práctica la exogamia de los varones jóvenes. Cada uno de estos expulsados podía fundar una horda similar, en la que rigiera igual prohibición del comercio sexual merced a los celos del jefe, y en el curso del tiempo —sostiene Atkinson— habría resultado de esos estados la regla ahora conciente como ley: «Ningún comercio sexual entre los que participan de un mismo hogar». Tras la introducción del totemismo, la regla se habría mudado en esta otra forma: «Ningún comercio sexual dentro del tótem».

Lang (1905, págs. 114 y 143) adhirió a esta explicación

33 [Freud emplea este término para designar a un grupo más o menos organizado de tamaño reducido —lo que Atkinson (1903) llama «la familia ciclópea»—.]

de la exogamia. Empero, en el mismo libro sustenta la otra teoría (durkheimiana) según la cual la exogamia es consecuencia de las leyes totémicas. [Cf. pág. 123.] No parece cosa simple unificar esas dos concepciones; en el primer caso, la exogamia habría existido antes del totemismo, mientras que en el segundo sería su consecuencia.[34]

3

Un solo rayo de luz arroja la experiencia psicoanalítica en esta oscuridad.

La conducta del niño hacia el animal es muy parecida a la del primitivo. El niño no muestra todavía ninguna huella de esa arrogancia que luego moverá al hombre adulto de la cultura a deslindar con una frontera tajante su propia naturaleza frente a todo lo animal. Concede sin reparos al animal una igualdad de nobleza; y por su desinhibida confesión de sus necesidades, se siente sin duda más emparen-

[34] «*If it be granted that exogamy existed in practice, on the lines of Mr. Darwin's theory, before the totem beliefs lent to the practice a* sacred *sanction, our task is relatively easy. The first practical rule would be that of the jealous Sire: "No males to touch the females in my camp", with expulsion of adolescent sons.* In efflux of time that rule, become habitual, *would be: "No marriage within the local group". Next, let the local groups receive names, such as Emus, Crows, Opossums, Snipes, and the rule becomes: "No marriage within the local group of animal name; no Snipe to marry a Snipe". But, if the primal groups were not exogamous, they would become so, as soon as totemic myths and tabus were developed out of the animal, vegetable, and other names of small local groups*». (La frase que aparece {en letra redonda} hacia la mitad de este pasaje ha sido destacada por mí.) {«Si de acuerdo con la teoría del señor Darwin se da por sentado que la exogamia existía en la práctica antes que las creencias totémicas otorgaran sanción *sagrada* a esa práctica, nuestra tarea es relativamente sencilla. La primera regla práctica habría sido la del amo celoso: "Ningún macho tocará a las hembras en mi campamento", con la expulsión de los hijos adolescentes. *Con el correr del tiempo, esa regla, convertida en habitual*, sería: "No habrá matrimonios dentro del grupo local". Luego, al dar a los grupos locales nombres como Emús, Cuervos, Zarigüeyas, Agachadizas, la regla pasa a ser: "No habrá matrimonios dentro del grupo local que lleva el nombre de animal; ninguna Agachadiza contraerá matrimonio con una Agachadiza". Pero si los grupos primordiales no eran exógamos, llegarían a serlo tan pronto como se establecieran los mitos y tabúes totémicos a partir de los nombres de animales, plantas y otros, de los pequeños grupos locales».} (Lang, 1905, pág. 143.) Por lo demás, en su última manifestación sobre el tema, Lang (1911 [pág. 404]) comunica haber abandonado la idea de que la exogamia deriva del «*general totemic taboo*» {«tabú totémico general»}.

tado con el animal que con el adulto, probablemente enigmático para él.

En esta notable avenencia entre niño y animal no es raro que sobrevenga una curiosa perturbación. El niño empieza de pronto a tenerle miedo a una determinada especie animal y a guardarse de tocar o de mirar a cualquiera de los individuos de ella. Así se establece el cuadro clínico de una *zoofobia*, una de las enfermedades psiconeuróticas más frecuentes en esa época de la vida, y quizá su forma más temprana. La fobia recae por regla general sobre animales hacia los cuales el niño había mostrado hasta entonces un interés particularmente vivo, y nada tiene que ver con el animal individual. La opción entre los animales que pueden volverse objeto de la fobia no es grande en las condiciones de la vida urbana: caballos, perros, gatos, rara vez pájaros, con llamativa frecuencia animales muy pequeños, como escarabajos y mariposas. Muchas veces, animales de los que el niño sólo ha tomado conocimiento por los libros ilustrados y los cuentos se vuelven objeto de la angustia disparatada y desmedida que se muestra en estas fobias; es raro que se lleguen a averiguar los caminos por los cuales se consumó una elección inhabitual del animal angustiante. Así, debo a Karl Abraham la comunicación de un caso en que el propio niño esclareció su angustia ante las avispas indicando que los colores y rayas del vientre de la avispa le habían hecho pensar en el tigre, animal que, según cuanto había escuchado, era de temer.[35]

Las fobias de los niños aún no han sido tema de una indagación analítica atenta, por más que lo merecerían en alto grado. El motivo de esa omisión son sin duda las dificultades que ofrece el análisis con niños a edad tan tierna. Por eso no se puede aseverar que conozcamos el sentido general de la contracción de estas enfermedades, y hasta opino que puede no resultar unitario. Pero algunos casos de tales fobias dirigidas a animales de mayor tamaño han demostrado ser accesibles al análisis y de ese modo revelaron su secreto al indagador. En todos los casos era lo mismo: la angustia se refería en el fondo al padre cuando los niños indagados eran varones, y sólo había sido desplazada al animal.

Toda persona con experiencia en el psicoanálisis ha visto ciertamente casos de esta índole, y ha recibido de ellos igual impresión. Sin embargo, sólo puedo invocar unas pocas publicaciones detalladas. Esto es un azar bibliográfico,

[35] [Ese caso se dio luego a publicidad (Abraham, 1914, pág. 82).]

del que no se debe inferir que apoyamos nuestra aseveración en meras observaciones aisladas. Cito como ejemplo a un autor que se ha ocupado con inteligencia de las neurosis de la infancia, el doctor M. Wulff (de Odesa).[36] Dentro de la trama del historial clínico de un varoncito de nueve años, nos refiere que a la edad de cuatro años padecía de una fobia al perro. «Cuando veía pasar un perro por la calle, echaba a llorar y gritaba: "¡Perro querido, no me agarres, me portaré bien!". Por "portarse bien" entendía "no tocar más el violín" (masturbarse)». (Wulff, 1912, pág. 15.) El mismo autor resume más adelante: «Su fobia al perro es en verdad la angustia frente al padre desplazada al perro, pues su rara manifestación: "¡Perro, me portaré bien!" —o sea, "no me masturbaré"—, en realidad se refiere al padre, quien le ha prohibido la masturbación». En una nota agrega algo que coincide por completo con mi experiencia y al mismo tiempo da testimonio de la riqueza de tales experiencias: «Yo creo que estas fobias (al caballo, el perro, los gatos, las gallinas y otros animales domésticos) son en la infancia por lo menos tan frecuentes como el *pavor nocturnus*, y en el análisis casi siempre se las puede desenmascarar como un desplazamiento de la angustia, desde uno de los progenitores al animal. No me atrevería a aseverar que la tan difundida fobia a los ratones y ratas tenga el mismo mecanismo». [*Ibid.*, pág. 16.]

Hace poco publiqué el «Análisis de la fobia de un niño de cinco años» (1909*b*), cuyo material fue puesto a mi disposición por el padre del pequeño paciente. Era una angustia ante el caballo, a consecuencia de la cual el niño se rehusaba a andar por la calle. Exteriorizaba el temor de que el caballo entrara en la habitación y lo mordiera. Se averiguó que sería el castigo por su deseo de que el caballo se cayera (muriera). Después que mediante reaseguramientos se le quitó al muchacho la angustia ante el padre, le ocurrió batallar con deseos cuyo contenido era la ausencia (viaje, muerte) del padre. Según lo dejaba conocer de manera hipernítida, sentía al padre como un competidor en el favor de la madre, a quien se dirigían en oscuras vislumbres sus deseos sexuales en germen. Por tanto, se encontraba en aquella típica actitud del niño varón hacia sus progenitores que hemos designado «complejo de Edipo» y en la cual discernimos el complejo nuclear de las neurosis. Lo nuevo que averiguamos en el análisis del pequeño Hans fue el hecho, importante respecto del totemismo, de que en tales

[36] [Más tarde, doctor M. Woolf de Tel Aviv.]

condiciones el niño desplaza una parte de sus sentimientos desde el padre hacia un animal.

El análisis revela las vías de asociación, tanto las de contenido sustantivo como las contingentes, por las cuales se consuma un desplazamiento así. También permite colegir sus motivos. El odio [al padre] proveniente de la rivalidad por la madre no puede difundirse desinhibido en la vida anímica del niño: tiene que luchar con la ternura y admiración que desde siempre le suscitó esa misma persona; el niño se encuentra en una actitud de sentimiento de sentido doble —*ambivalente*— hacia su padre, y en ese conflicto de ambivalencia se procura un alivio si desplaza sus sentimientos hostiles y angustiados sobre un subrogado del padre. Es verdad que el desplazamiento no puede tramitar ese conflicto estableciendo una tersa separación entre sentimientos tiernos y hostiles. Más bien el conflicto continúa en torno del objeto de desplazamiento, la ambivalencia se apropia de este último. Es inequívoco que el pequeño Hans no sólo tiene angustia ante los caballos, sino también respeto e interés por ellos. Tan pronto como su angustia se mitiga, él mismo se identifica con el animal temido, galopa como un caballo y ahora es él quien muerde al padre.[37] En otro estadio de la resolución de esta fobia, no le importa identificar a sus padres con otros animales grandes.[38]

Es lícito formular la impresión de que en estas zoofobias de los niños retornan ciertos rasgos del totemismo con sello negativo. Pero debemos a S. Ferenczi (1913*a*) la excelente observación aislada de un caso que sólo admite la designación de totemismo positivo en un niño. Es cierto que en el pequeño Arpád, de quien informa Ferenczi, los intereses totemistas no despertaron directamente en el contexto del complejo de Edipo, sino sobre la base de la premisa narcisista de este, la angustia de castración. Pero quien examine con atención la historia del pequeño Hans hallará también en ella los más abundantes testimonios de que el padre era admirado como el poseedor del genital grande y era temido como el que amenazaba el genital propio. Tanto en el complejo de Edipo como en el de castración, el padre desempeña igual papel, el del temido oponente de los intereses sexuales infantiles. La castración, o su sustitución por el enceguecimiento, es el castigo que desde él amenaza.[39]

[37] Freud (*1909b*) [*AE*, **10**, pág. 45].
[38] En su fantasía de la jirafa [*ibid.*, págs. 32 y sigs.]
[39] Acerca de la sustitución de la castración por el enceguecimiento,

Teniendo el pequeño Arpád dos años y medio, intentó cierta vez, durante unas vacaciones veraniegas, orinar en el gallinero, y una gallina le picó el miembro o intentó picárselo. Cuando un año después regresó a ese mismo lugar, él mismo se convirtió en gallina; sólo se interesaba por el gallinero y cuanto allí pasaba, y trocó su lenguaje humano por cacareos y quiquiriquíes. En la época de la observación (cinco años) había vuelto a hablar, pero en su conversación se ocupaba exclusivamente de cosas de gallinas y otras aves de corral. No tenía otro juguete que ese, sólo entonaba canciones en que les sucediera algo a unas aves de corral. Su comportamiento hacia su animal totémico era ambivalente por excelencia, un odiar y un amar desmedidos. Lo que más le gustaba era jugar a la matanza de gallinas. «La matanza de las aves de corral es para él toda una fiesta. Es capaz de danzar horas y horas, excitado, en torno del animal muerto».[40] Pero luego besaba y acariciaba al animal abatido, limpiaba y hacía mimos a los símiles de gallinas que había maltratado.

El pequeño Arpád puso cuidado en que el sentido de sus raros manejos no permaneciera oculto. En ocasiones retraducía sus deseos del modo de expresión totemista al de la vida cotidiana. «Mi padre es el gallo», dijo cierta vez. «Ahora yo soy chico, ahora soy un pollito. Cuando sea más grande, seré una gallina. Y cuando sea más grande todavía, seré un gallo». Otra vez deseó de pronto comer «guiso de madre» (por analogía con el guiso de gallina). Era muy liberal para hacer nítidas amenazas de castración a otros, como él mismo las había experimentado a causa de su quehacer onanista con su miembro.

Según Ferenczi, no quedó ninguna duda sobre la fuente de su interés por el ajetreo del gallinero. «El movido comercio sexual entre gallo y gallina, la puesta de los huevos y la salida de los pollitos del cascarón» satisfacían su apetito de saber sexual, que en verdad se dirigía a la vida de la familia humana. Había formado sus deseos de objeto siguiendo el modelo de la vida de las gallinas; cierta vez dijo a una vecina: «Me casaré con usted, y con su hermana, y con mis tres primas y la cocinera; no, en vez de la cocinera, prefiero a mi madre».

Más adelante podremos completar nuestra apreciación de esta observación; por ahora destaquemos sólo dos ras-

contenida también en el mito de Edipo, véase Reitler (1913*a*), Ferenczi (1913*d*), Rank (1913*a*) y Eder (1913).

[40] [Ferenczi, 1913*a*.]

gos como unas valiosas concordancias con el totemismo: la plena identificación con el animal totémico [41] y la actitud ambivalente de sentimientos hacia él. De acuerdo con estas observaciones, consideramos lícito remplazar en la fórmula del totemismo al animal totémico por el padre —en el caso del varón—. Pero notemos que no hemos dado un paso nuevo ni particularmente osado. Los propios primitivos lo dicen y, en la medida en que el sistema totemista sigue en vigor todavía hoy, designan al tótem como su antepasado y padre primordial. No hacemos más que tomar en sentido literal un enunciado de estos pueblos, un enunciado con el cual los etnólogos no han sabido bien qué hacer y luego le han restado importancia. El psicoanálisis nos advierte que, al contrario, debemos escoger precisamente ese punto y anudar a él todo intento de explicar el totemismo.[42]

El primer resultado de nuestra sustitución es muy asombroso. Si el animal totémico es el padre, los dos principales mandamientos del totemismo, los dos preceptos-tabú que constituyen su núcleo, el de no matar al tótem y no usar sexualmente a ninguna mujer que pertenezca a él, coinciden por su contenido con los dos crímenes de Edipo, quien mató a su padre y tomó por mujer a su madre, y con los dos deseos primordiales del niño, cuya represión insuficiente o cuyo nuevo despertar constituye quizás el núcleo de todas las psiconeurosis. Si esta ecuación fuera algo más que un mero juego desconcertante del azar, tendría que permitirnos arrojar luz sobre la génesis del totemismo en tiempos inmemoriales. Con otras palabras, conseguiría tornarnos verosímil que el sistema totemista resultó de las condiciones del complejo de Edipo, lo mismo que la zoofobia del pequeño Hans y la perversión de gallinero del pequeño Arpád. A fin de perseguir esa posibilidad, estudiaremos en lo que sigue un rasgo peculiar del sistema totemista (o, como podemos decir, de la religión totemista) que hasta ahora no habíamos hallado ocasión de mencionar.

[41] Este enunciado, según Frazer (1910, **4**, pág. 5), encierra lo esencial del totemismo: «*Totemism is an identification of a man with his totem*» {«El totemismo es una identificación de un hombre con su tótem»}.

[42] A Otto Rank le debo la comunicación de un caso de fobia al perro en un inteligente joven; la explicación que este dio sobre el modo en que contrajo su padecimiento recuerda notablemente a la teoría de los arunta sobre los tótems, ya mencionada *supra*, pág. 117. Creía haber escuchado de su padre que su madre fue asustada por un perro cuando estaba embarazada de él.

William Robertson Smith, físico, filólogo, crítico de la Biblia e investigador de la Antigüedad, un hombre tan multifacético como penetrante y librepensador, fallecido en 1894, formuló en su obra sobre la religión de los semitas, publicada en 1889,[43] el supuesto de que una peculiar ceremonia, el llamado *banquete totémico*, había formado parte integrante del sistema totemista desde su mismo comienzo. En apoyo de esa conjetura sólo disponía por entonces de la descripción de una ceremonia similar trasmitida desde el siglo v d. C., pero supo elevar su supuesto hasta un alto grado de verosimilitud mediante el análisis del sacrificio entre los antiguos semitas. Como el sacrificio presupone una persona divina, se trata de una inferencia que retrocede desde una fase superior del rito religioso hasta el totemismo, su fase inferior.

Ahora intentaré destacar, del notable libro de Robertson Smith, los enunciados decisivos para nuestro interés sobre el origen y el significado del rito sacrificial; lo haré omitiendo todos los detalles, a menudo tan atrayentes, y con *la consecuente desatención por los desarrollos que de ellos* se siguen. Queda descartado que un extracto así pueda trasmitir al lector algo de la lucidez o de la fuerza probatoria de la exposición original.

Robertson Smith [1894, pág. 214] señala que el sacrificio en el altar ha sido la pieza esencial en el rito de la religión antigua. Y en todas las religiones desempeña el mismo papel, de suerte que es preciso reconducir su génesis a unas causas universales y que produjeran dondequiera efectos de igual índole.

Ahora bien, el sacrificio —la acción sagrada κατ' ἐξοχήν {por excelencia} (*sacrificium*, ἱερουργία)— significaba en su origen algo diverso de lo que en épocas posteriores se entendió por él: la ofrenda a la divinidad para reconciliarse con ella o granjearse su simpatía. (De su sentido accesorio de autodespojo parte luego el empleo profano de la palabra. [Cf. *infra*, pág. 151.]) Se puede demostrar que en su comienzo el sacrificio no era otra cosa que *«an act of social fellowship between the deity and his worshippers»*,* un acto de socialidad, una comunión de los creyentes con su dios. [Robertson Smith, *ibid.*, pág. 224.]

43 [La segunda edición revisada, que es la que se cita aquí, apareció póstumamente, en 1894.]
* {«un acto de socialidad entre la deidad y sus adoradores».}

Como sacrificio se ofrendaban cosas de comer y beber; aquello de lo cual el hombre se nutría, carne, cereales, frutos, vino y aceite, eso mismo sacrificaba a su dios. Sólo respecto del sacrificio de carne existían limitaciones y rectificaciones. De los sacrificios de animales, el dios se alimentaba en común con sus adoradores; los vegetales se le entregaban para él solo. No hay duda de que los sacrificios de animales fueron los más antiguos y antaño los únicos. Los sacrificios de vegetales provenían de la ofrenda de las primicias de todos los frutos, y correspondían a un tributo al señor del suelo y del país. Ahora bien, el sacrificio de animales es de más antigua data que la agricultura. [*Ibid.*, pág. 222.]

Relictos lingüísticos certifican que la parte del sacrificio destinada al dios se consideraba al comienzo como su real alimento. Con la progresiva desmaterialización del ser divino, esta representación se volvió chocante; se buscó entonces el subterfugio de asignar a la divinidad sólo la parte líquida del banquete. Más tarde, el uso del fuego, que hacía elevarse en forma de humo la carne sacrificada en el altar, permitió modificar el alimento humano para adecuarlo mejor al ser divino. [*Ibid.*, págs. 224 y 229.] La sustancia del sacrificio de bebida era originariamente la sangre de los animales sacrificados; el vino pasó a sustituir luego a la sangre. Los antiguos consideraban al vino como la «sangre de la viña», y todavía hoy lo llaman así nuestros poetas. [*Ibid.*, pág. 230.]

La forma más antigua del sacrificio, más antigua que el uso del fuego y el conocimiento de la agricultura, fue, pues, el sacrificio de animales, cuya carne y cuya sangre tomaban en común el dios y sus adoradores. Era esencial que cada uno de los participantes recibiera su porción en el banquete.

Un sacrificio así era una ceremonia pública, la fiesta de un clan entero. La religión era un asunto común, y el deber religioso, una parte de la obligación social. Sacrificio y festividad coinciden en todos los pueblos; todo sacrificio conlleva una fiesta, y ninguna fiesta puede realizarse sin sacrificio. La fiesta sacrificial era una oportunidad para elevarse los individuos, jubilosos, sobre sus propios intereses, y destacar la mutua afinidad entre ellos y con la divinidad. [*Ibid.*, pág. 255.]

El poder ético del banquete sacrificial público descansaba en antiquísimas representaciones acerca del significado de comer y beber en común. Comer y beber con otro era al mismo tiempo un símbolo y una corroboración de la comunidad social, así como de la aceptación de las obli-

gaciones recíprocas; el banquete sacrificial expresaba de una manera directa que el dios y sus adoradores eran *comensales*, pero con ello estaban dadas todas sus otras relaciones. Usos todavía hoy vigentes entre los árabes del desierto prueban que lo ligador en el banquete común no es un factor religioso, sino el acto mismo de comer. Quien haya compartido apenas un bocado con uno de estos beduinos, o tomado un sorbo de leche, no ha de temerle más como su enemigo, sino que puede estar seguro de su protección y su ayuda. No, es cierto, para toda la eternidad; en rigor, sólo mientras la sustancia comida en común permanezca en su cuerpo. En términos así de realistas se concibe el lazo de la unión; hace falta repetirlo para reforzarlo y volverlo duradero. [*Ibid.*, págs. 269-70.]

Ahora bien, ¿por qué se atribuye esa fuerza ligadora al comer y beber en común? En las sociedades más primitivas sólo existe un lazo que une de manera incondicionada y sin excepciones, el de la comunidad de linaje (*kinship*). Los miembros de esta comunidad responden unos por otros solidariamente; un *kin* es un grupo de personas cuya vida está ligada de tal modo en una unidad psíquica que se los puede considerar como fragmentos de una vida común. Y en caso de muerte de un individuo del *kin* no se dice: «Ha sido derramada la sangre de este o de aquel», sino: «Nuestra sangre ha sido derramada». La frase hebrea con la cual se reconoce el parentesco de linaje reza: «Eres mi hueso y eres mi carne». *Kinship* significa entonces tener parte en una sustancia común. Es natural, pues, que no se base sólo en el hecho de que uno es una parte de la sustancia de su madre, que lo ha parido y de cuya leche se nutrió, sino que pueda adquirir y reforzar su *kinship* también en virtud del alimento que comió después, renovando así su cuerpo. Y si uno compartía el banquete con su dios, ello expresaba el convencimiento de que se era de una misma sustancia con él; y si alguien era discernido como extranjero, no se compartía banquete alguno con él. [*Ibid.*, págs. 273-5.]

El banquete sacrificial fue entonces en su origen una comida festiva entre los parientes de un mismo linaje, obedientes a la ley de que sólo ellos debían comer juntos. En nuestra sociedad, el banquete reúne a los miembros de la familia, pero el banquete sacrificial no ha tenido nada que ver con ella. El *kinship* es más antiguo que la vida familiar; las familias más antiguas de que tenemos noticia abarcan por lo regular a personas que pertenecen a diferentes uniones de parentesco. Los varones se casan con mujeres de un clan ajeno, los niños heredan el clan de la madre; no

existe ningún parentesco de linaje entre el marido y los restantes miembros de la familia. En una familia así no existe banquete en común. Los salvajes todavía hoy comen apartados y solos, y las prohibiciones religiosas de ciertos manjares, que el totemismo impone, suelen imposibilitarles la comunidad de comida con sus mujeres e hijos. [*Ibid.*, págs. 277-8.]

Consideremos ahora el animal sacrificial. Como sabemos, no existía reunión del linaje sin sacrificio de un animal, pero —lo cual es todavía más sustantivo— tampoco matanza de un animal fuera de una oportunidad festiva como esa. No había reparos en alimentarse de frutos, de la caza y de la leche de los animales domésticos, pero escrúpulos religiosos imposibilitaban al individuo matar un animal doméstico para su propio uso. [*Ibid.*, págs. 280-1.] No admite duda alguna —dice Robertson Smith— que todo sacrificio fue originariamente un sacrificio clánico, y que la *matanza de una víctima sacrificial* se contaba en su origen entre aquellas acciones *prohibidas para el individuo y que sólo eran legítimas cuando todo el linaje asumía la responsabilidad.*[44] Entre los primitivos existe sólo una clase de acciones a las que conviene esa caracterización, a saber, acciones que derivan de la sacralidad de la sangre común al linaje. Una vida que ningún individuo tiene permitido eliminar, y sólo puede ser sacrificada con la aquiescencia y participación de todos los miembros del clan, se sitúa en un mismo nivel que la vida misma de estos últimos. La regla según la cual todo convidado al banquete sacrificial debe comer de la carne del animal sacrificado tiene el mismo sentido que el precepto por el cual la ejecución de un miembro culpable del linaje tiene que ser consumada por todo él. [*Ibid.*, págs. 284-5.] Con otras palabras: El animal sacrificial era tratado como pariente del mismo linaje; *la comunidad sacrificadora, su dios y el animal sacrificial eran de una misma sangre*, miembros de un mismo clan.

Robertson Smith, sobre la base de abundantes pruebas, identifica el animal sacrificial con el antiguo animal totémico. En la Antigüedad tardía había dos clases de sacrificios: los de animales domésticos que eran comidos de ordinario y sacrificios inhabituales de animales que eran prohibidos por impuros. Una investigación más atenta muestra luego que esos animales impuros eran animales sagrados, ofrendados como sacrificio a los dioses a quienes estaban con-

[44] [Esta cláusula aparece sin destacar en el texto de Robertson Smith; las bastardillas son de Freud.]

sagrados; esos animales fueron en su origen idénticos a los dioses mismos, y los creyentes, en el sacrificio, destacaban de alguna manera su parentesco consanguíneo con el animal y con el dios. [*Ibid.*, págs. 290-5.] Ahora bien, en épocas más tempranas falta esa diferencia entre sacrificios corrientes y «místicos». Todos los animales [sacrificiales] eran originariamente sagrados, su carne estaba prohibida y sólo en oportunidades festivas y con la participación de la tribu entera era lícito comerla. La matanza del animal equivalía a derramar sangre de la tribu y tenía que producirse con las mismas precauciones y los mismos aseguramientos, que eliminaran todo reproche. [*Ibid.*, págs. 312-3.]

La domesticación de animales y el comienzo de la cría del ganado parecen haber puesto fin en todas partes al totemismo puro y riguroso de la época primordial.[45] Pero lo que a los animales domésticos les resta de sacralidad en esta religión «pastoril» es bastante nítido para que se pueda discernir su originario carácter totémico. Todavía en tiempos posteriores, en la Antigüedad clásica, el rito prescribía en ciertos lugares que el sacrificante, cumplido el sacrificio, emprendiera la huida como para sustraerse de una venganza. En Grecia, la idea de que la matanza de un buey es en verdad un crimen debe de haber imperado universalmente en tiempos antiguos. En la fiesta ateniense de las *bufonías*, tras el sacrificio se iniciaba un juicio formal en el que se citaba a todos los participantes. Al fin se acordaba imputar la culpa del asesinato al cuchillo, que entonces era arrojado al mar. [Robertson Smith, 1894, pág. 304.]

A pesar del respeto que protegía la vida del animal sagrado como miembro del linaje, de tiempo en tiempo se volvía necesario darle muerte en solemne comunidad y repartir entre los miembros del clan su carne y su sangre. El motivo que ordenaba realizar esa acción nos brinda el sentido más profundo de la institución del sacrificio. Sabemos ya que en épocas posteriores toda comida en común, la participación en la misma sustancia que penetra en el cuerpo, establece un lazo sagrado entre los comensales; en épocas más antiguas, parece que ese valor se atribuía sólo a la participación en la sustancia de una víctima sagrada. *El sagrado misterio de la muerte sacrificial se justifica, pues sólo*

[45] «*The inference is that the domestication to which totemism invariably leads (when there are any animals capable of domestication) is fatal to totemism*» {«De esto se infiere que la domesticación a la que el totemismo invariablemente conduce (allí donde exista cualquier animal capaz de ser domesticado) es fatal para el totemismo»}. (Jevons, 1902, pág. 120.)

por ese camino es posible establecer el lazo sagrado que une a los participantes entre sí y con su dios.[46] (*Ibid.*, pág. 313.)

Ese lazo no es otra cosa que la vida de la víctima, vida que mora en su carne y en su sangre y es distribuida entre todos los participantes en virtud del banquete sacrificial. Esa representación está en la base de todas las *uniones de sangre* mediante las cuales los hombres, aún en épocas más tardías, han contraído obligaciones recíprocas. [*Loc. cit.*] La concepción, de todo punto realista, de la comunidad de sangre como identidad de la sustancia permite comprender la necesidad de renovarla de tiempo en tiempo a través del proceso físico del banquete sacrificial. [*Ibid.*, pág. 319.]

Interrumpimos aquí nuestro extracto de las argumentaciones de Robertson Smith para resumir su núcleo en la más apretada síntesis: Cuando surgió la idea de la propiedad privada, el sacrificio se concibió como un don a la divinidad, como una trasferencia de la propiedad del hombre a la del dios. Sólo que esta interpretación deja sin esclarecer todas las particularidades del ritual del sacrificio. En épocas antiquísimas, el mismo animal del sacrificio era sagrado y su vida era inviolable; sólo con la participación y la culpabilidad conjunta de la tribu entera podía ser tomado para brindar la sustancia sagrada, tras comer la cual los miembros del clan se aseguraban su identidad sustancial entre ellos y con la divinidad. El sacrificio era un sacramento, y el propio animal sacrificial, un miembro del linaje. En realidad, era el antiguo animal totémico, el dios primitivo mismo, a través de cuya matanza y devoración los miembros del clan refrescaban y refirmaban su semejanza divina.

De este análisis de la institución del sacrificio, Robertson Smith extrae la conclusión de que la matanza y devoración periódica del tótem ha sido una pieza sustantiva de la religión totemista en épocas *anteriores a la veneración de divinidades antropomórficas.* [*Ibid.*, pág. 295.] El ceremonial de un banquete totémico de esa índole se ha conservado, dice, en la descripción de un sacrificio de época más tardía. San Nilus nos informa sobre una costumbre sacrificial de los beduinos en el desierto de Sinaí, a fines del siglo IV d. C. La víctima, un camello, fue atada sobre un tosco altar de piedra; el jefe de la tribu hizo que los participantes dieran tres vueltas en derredor de él, entonando cánticos; luego

[46] [Esta oración aparece sin destacar en el texto de Robertson Smith; las bastardillas son de Freud.]

infligió al animal la primera herida y bebió ávidamente la sangre que brotaba; después la comunidad entera se precipitó sobre la víctima, le cortaron con sus espadas pedazos de palpitante carne, y la devoraron cruda con tal prisa que en el breve lapso trascurrido entre el ascenso de la estrella de la mañana [47] y el empalidecimiento del astro ante los rayos del sol había desaparecido del animal sacrificado todo: cuerpo, huesos, piel, carne y entrañas. [*Ibid.*, pág. 338.] Este rito bárbaro, testimonio de antiquísimas épocas, según todas las pruebas no constituía un uso aislado, sino la forma universal y originaria del sacrificio totémico que en épocas posteriores experimentó las más diversas mitigaciones.

Muchos autores se han rehusado a otorgar solidez a la concepción del banquete totémico, basándose en que no ha podido ser corroborada por la observación directa en el estadio del totemismo. Sin embargo, el propio Robertson Smith ha indicado los ejemplos en que el valor sacramental del sacrificio parece certificado, como en los sacrificios humanos de los aztecas, y otros que recuerdan las condiciones del banquete totémico, como el sacrificio del oso en la tribu del oso de los ouataouak [ottawa] de Norteamérica, y las fiestas del oso entre los aino de Japón. [*Ibid.*, pág. 295*n.*] Frazer ha comunicado en detalle estos y semejantes casos en las dos secciones de su gran obra aparecidas en último término. (1912, **2** [caps. X, XIII y XIV].) Una tribu de indios de California, que venera a un gran ave de rapiña (el águila), la mata en solemne ceremonia una vez por año, tras lo cual la llora en duelo y conserva su piel con las plumas. [*Ibid.*, pág. 170.] Los indios zuñi de Nuevo México proceden de igual modo con su tortuga sagrada. [*Ibid.*, pág. 175.]

En las ceremonias *intichiuma* de las tribus centroaustralianas se ha observado un rasgo que armoniza de manera excelente con las premisas de Robertson Smith. Todo linaje que practica magia para la multiplicación de su tótem, al cual tiene prohibido comer, está sin embargo obligado a comer algo de él durante la ceremonia, antes que los otros linajes puedan hacerlo. [Frazer, 1910, **1**, págs. 110 y sigs.] El mejor ejemplo del consumo sacramental del tótem, prohibido de ordinario, es, según Frazer (*ibid.*, **2**, pág. 590), el que hallamos entre los bini del Africa occidental en conexión con su ceremonial funerario.

Por nuestra parte, seguiremos a Robertson Smith en el supuesto de que la muerte sacramental y la comida en co-

[47] A la cual se ofrecía el sacrificio.

mún del animal totémico, prohibidas en toda otra ocasión, han sido un rasgo significativo de la religión totemista.[48]

5

Representémonos la escena de aquel banquete totémico, dotándola además de algunos rasgos probables que no se pudieron apreciar hasta ahora. El clan, en ocasiones solemnes, mata cruelmente y devora crudo a su animal totémico, su sangre, su carne y sus huesos; los miembros del linaje se han disfrazado asemejándose al tótem, imitan sus gritos y movimientos como si quisieran destacar la identidad entre él y ellos. Ahí actúa la conciencia de que ejecutan una acción prohibida al individuo y sólo legítima con la participación de todos; por otra parte, ninguno tiene permitido excluirse de la matanza y del banquete. Consumada la muerte, el animal es llorado y lamentado. El lamento totémico es compulsivo, arrancado por el miedo a una amenazadora represalia, y su principal propósito es, como lo señala Robertson Smith a raíz de análoga circunstancia, sacarse de encima la responsabilidad por la muerte. (1894, pág. 412.)

Pero a ese duelo sigue el más ruidoso júbilo festivo, el desencadenamiento de todas las pulsiones y la licencia de todas las satisfacciones. Aquí nos cae en las manos, sin esfuerzo alguno, la intelección de la esencia de la *fiesta.*

Una fiesta es un exceso permitido, más bien obligatorio, la violación solemne de una prohibición. Los hombres no cometen esos excesos porque algún precepto los ponga de talante alegre, sino que el exceso mismo está en la esencia de la fiesta; el talante festivo es producido por la permisión de todo cuanto de ordinario está prohibido.

Ahora bien, ¿qué significado tendrá la introducción a ese júbilo festivo, o sea el duelo por la muerte del animal totémico? Si uno se regocija por la matanza del tótem, denegada en todo otro caso, ¿por qué haría duelo por él?

Tenemos averiguado que los miembros del clan se santifican mediante la comida del tótem, se refuerzan en su identificación con él y entre ellos. El hecho de haber recibido en sí la vida sagrada, cuya portadora es la sustancia

[48] No ignoro las objeciones dirigidas por diversos autores (entre otros Marillier [1898, págs. 204 y sigs.], Hubert y Mauss [1899, págs. 30 y sigs.]) a esta teoría del sacrificio, pero en lo esencial no ha disminuido la impresión que producen las doctrinas de Robertson Smith.

del tótem, podría explicar sin duda el talante festivo y todo cuanto de él se sigue.

El psicoanálisis nos ha revelado que el animal totémico es realmente el sustituto del padre, y con ello armonizaba bien la contradicción de que estuviera prohibido matarlo en cualquier otro caso, y que su matanza se convirtiera en festividad; que se matara al animal y no obstante se lo llorara. La actitud ambivalente de sentimientos que caracteriza todavía hoy al complejo paterno en nuestros niños, y prosigue a menudo en la vida de los adultos, se extendería también al animal totémico, sustituto del padre.

Y si ahora conjugamos la traducción que el psicoanálisis ha dado del tótem con el hecho del banquete totémico y la hipótesis darwiniana sobre el estado primordial de la sociedad humana, obtenemos la posibilidad de un entendimiento más profundo, la perspectiva de una hipótesis que acaso parezca fantástica, pero tiene la ventaja de establecer una unidad insospechada entre series de fenómenos hasta hoy separadas.

Desde luego, la horda primordial darwiniana no deja espacio alguno para los comienzos del totemismo. Hay ahí un padre violento, celoso, que se reserva todas las hembras para sí y expulsa a los hijos varones cuando crecen; y nada más. Ese estado primordial de la sociedad no ha sido observado en ninguna parte. Lo que hallamos como la organización más primitiva, lo que todavía hoy está en vigor en ciertas tribus, son las *ligas de varones* compuestas por miembros de iguales derechos y sometidos a las restricciones del sistema totemista, que heredan por línea materna. ¿Acaso lo uno pudo surgir de lo otro? ¿Y por qué camino fue posible?

Si nos remitimos a la celebración del banquete totémico podremos dar una respuesta: Un día[49] los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible. (Quizás un progreso cultural, el manejo de un arma nueva, les había dado el sentimiento de su superioridad.) Que devoraran al muerto era cosa natural para unos salvajes caníbales. El violento padre primordial era por cierto el arquetipo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la banda de hermanos. Y ahora, en el acto de la devo-

[49] Como correctivo de esta explicación, que de otro modo daría lugar a malentendidos, pido que se tomen en cuenta las últimas frases de la nota que sigue.

ración, consumaban la identificación con él, cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza. El banquete totémico, acaso la primera fiesta de la humanidad, sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión.[50]

[50] El supuesto, que parece una enormidad, del avasallamiento y matanza del padre tiránico por la unión de los hijos varones amotinados se le impuso también a Atkinson (1903, págs. 220-1) como consecuencia directa de las constelaciones vigentes en la horda primordial darwiniana: «*The patriarch had only one enemy whom he should dread (...) a youthful band of brothers living together in forced celibacy, or at most in polyandrous relation with some single female captive. A horde as yet weak in their impubescence they are, but they would, when strength was gained with time, inevitably wrench by combined attacks, renewed again and again, both wife and life from the paternal tyrant*» {«El patriarca no tenía más que un solo enemigo a quien temer (...) una juvenil banda de hermanos que convivían en celibato forzoso, o a lo sumo en una relación poliándrica con alguna mujer soltera cautiva. Horda todavía débil en su puericia, pero que cuando cobrase fuerza con el trascurso del tiempo inevitablemente le arrancaría al tirano paterno, mediante ataques conjuntos repetidos una y otra vez, la mujer y la vida»}. Atkinson, quien por lo demás pasó su vida en Nueva Caledonia y tuvo nada comunes oportunidades para el estudio de los nativos, invoca también el hecho de que los estados de la horda primordial supuestos por Darwin se observan en manadas de caballos y novillos salvajes, y por regla general llevan a la matanza del animal padre. [*Ibid.*, págs. 222-3.] Supone luego que tras la eliminación del padre sobreviene una descomposición de la horda, por la enconada lucha entre los hijos triunfantes. Así quedaría impedida toda nueva organización de la sociedad; habría «*an ever-recurring violent succession to the solitary paternal tyrant, by sons* whose parricidal hands were so soon again clenched in fratricidal strife» {«una sucesión violenta del solitario tirano paterno, siempre renovada por hijos *cuyas manos parricidas estarían así pronto trenzadas en una lucha fratricida*»}. [*Ibid.*, pág. 228.] Atkinson, que no disponía de las indicaciones del psicoanálisis y desconocía los estudios de Robertson Smith, halla una transición menos violenta desde la horda primordial hasta el estadio social siguiente, en que numerosos varones conviven en pacífica comunidad. En su concepción, el amor de la madre consigue que al comienzo sólo los más jóvenes, pero luego también otros hijos varones, permanezcan en la horda, a cambio de lo cual estos individuos tolerados reconocen el privilegio sexual del padre en la forma de la abstinencia, por ellos practicada, respecto de madre y hermanas. [*Ibid.*, págs. 231 y sigs.]

Hasta aquí la teoría, notable en grado sumo, de Atkinson; se advierte su concordancia en el *punto esencial* con la expuesta por nosotros, y también su divergencia, que conlleva la renuncia a insertar en una trama muchos otros puntos.

En cuanto a la imprecisión, el acortamiento temporal y la síntesis del contenido en las anotaciones del texto, me creo autorizado a considerarlos una parquedad exigida por la naturaleza del asunto. Sería un disparate aspirar a la exactitud en esta materia, así como sería injusto pedir certezas.

Para hallar creíbles, prescindiendo de su premisa, estas consecuencias que acabamos de señalar, sólo hace falta suponer que la banda de los hermanos amotinados estaba gobernada, respecto del padre, por los mismos contradictorios sentimientos que podemos pesquisar como contenido de la ambivalencia del complejo paterno en cada uno de nuestros niños y de nuestros neuróticos. Odiaban a ese padre que tan gran obstáculo significaba para su necesidad de poder y sus exigencias sexuales, pero también lo amaban y admiraban. Tras eliminarlo, tras satisfacer su odio e imponer su deseo de identificarse con él, forzosamente se abrieron paso las mociones tiernas avasalladas entretanto.[51] Aconteció en la forma del arrepentimiento; así nació una conciencia de culpa que en este caso coincidía con el arrepentimiento sentido en común. El muerto se volvió aún más fuerte de lo que fuera en vida; todo esto, tal como seguimos viéndolo hoy en los destinos humanos. Lo que antes él había impedido con su existencia, ellos mismos se lo prohibieron ahora en la situación psíquica de la «*obediencia de efecto retardado* {*nachträglich*}» que tan familiar nos resulta por los psicoanálisis. Revocaron su hazaña declarando no permitida la muerte del sustituto paterno, el tótem, y renunciaron a sus frutos denegándose las mujeres liberadas. Así, desde la *conciencia de culpa del hijo varón*, ellos crearon los dos tabúes fundamentales del totemismo, que por eso mismo necesariamente coincidieron con los dos deseos reprimidos del complejo de Edipo. Quien los contraviniera se hacía culpable de los únicos dos crímenes en los que toma cartas la sociedad primitiva.[52]

Estos dos tabúes del totemismo, con los cuales comenzó la eticidad de los hombres, no son psicológicamente del mismo valor. Sólo uno, el respeto del animal totémico, descansa por entero en motivos de sentimiento; es que el padre había sido eliminado, y en la realidad ello no tenía reme-

[51] Acaso esta nueva actitud de sentimientos se vio favorecida por el hecho de que la hazaña no pudiera satisfacer plenamente a ninguno de quienes la perpetraron. En cierto sentido había ocurrido en vano. En efecto, ninguno de los hijos varones pudo abrirse paso en su deseo originario de ocupar el lugar del padre. Ahora bien, como sabemos, el fracaso es mucho más propicio que la satisfacción para la reacción moral.

[52] «*Murder and incest, or offences of a like kind against the sacred laws of blood, are in primitive society the only crimes of which the community as such takes cognizance*» {«El asesinato y el incesto, o trasgresiones de índole similar contra las sagradas leyes de la sangre, son en la sociedad primitiva los únicos crímenes de los que toma conocimiento la comunidad como tal»}. (Robertson Smith, 1894, pág. 419.)

dio. Pero el otro, la prohibición del incesto, tenía también un poderoso fundamento práctico. La necesidad sexual no une a los varones, sino que provoca desavenencias entre ellos. Si los hermanos se habían unido para avasallar al padre, ellos eran rivales entre sí respecto de las mujeres. Cada uno habría querido tenerlas todas para sí, como el padre, y en la lucha de todos contra todos se habría ido a pique la nueva organización. Ya no existía ningún hiperpoderoso que pudiera asumir con éxito el papel del padre. Por eso a los hermanos, si querían vivir juntos, no les quedó otra alternativa que erigir —acaso tras superar graves querellas— la prohibición del incesto, con la cual todos al mismo tiempo renunciaban a las mujeres por ellos anheladas y por causa de las cuales, sobre todo, habían eliminado al padre. Así salvaron la organización que los había hecho fuertes y que podía descansar sobre sentimientos y quehaceres homosexuales, tal vez establecidos entre ellos en la época del destierro. Además, quizá fue esta situación la que constituyó el germen de las instituciones del *derecho materno*, discernidas por Bachofen [1861], hasta que fue relevado por el régimen de la familia patriarcal.

Al otro tabú, el que ampara la vida del animal totémico, se vinculan en cambio los títulos del totemismo para ser apreciado como un primer ensayo de religión. Si de acuerdo con el sentir de los hijos varones el animal se ofrecía como un sustituto natural y obvio del padre, en el trato que le dispensaban y que se les ordenaba compulsivamente halló expresión algo más que la necesidad de figurar su arrepentimiento. Con el subrogado del padre se podía hacer el intento de calmar el ardiente sentimiento de culpa, conseguir una suerte de reconciliación con el padre. El sistema totemista era, por así decir, un contrato con el padre, en el cual este último prometía todo cuanto la fantasía infantil tiene derecho a esperar de él: amparo, providencia e indulgencia, a cambio de lo cual uno se obligaba a honrar su vida, esto es, no repetir en él aquella hazaña en virtud de la cual había perecido {se había ido al fundamento} el padre verdadero. Había también un intento de justificación en el totemismo: «Si el padre nos hubiera tratado como el tótem, nunca habríamos caído en la tentación de darle muerte». Así, el totemismo procuraba embellecer las circunstancias y hacer que se olvidara el suceso al que debía su origen.

De este modo nacieron unos rasgos que en lo sucesivo siguieron comandando el carácter de la religión. La religión totemista había surgido de la conciencia de culpa de los hijos varones como un intento de calmar ese sentimiento y

apaciguar al padre ultrajado mediante la obediencia de efecto retardado. Todas las religiones posteriores demuestran ser unos ensayos de solucionar el mismo problema, que varían según el estado cultural en que se emprenden y los caminos que se escogen; pero todos ellos son reacciones de igual meta ante el mismo gran episodio con que se inició la cultura y que desde entonces no dio reposo a la humanidad.

También otro rasgo que la religión ha conservado fielmente brotó en aquella época, la del totemismo. La tensión de ambivalencia era acaso demasiado grande para que institución alguna pudiera nivelarla, o tal vez las condiciones psicológicas no favorezcan en nada el trámite de estos opuestos de sentimiento. Comoquiera que fuese, se observa que la ambivalencia adherida al complejo paterno se continúa en el totemismo y en las religiones en general. La religión del tótem no sólo abarca las exteriorizaciones del arrepentimiento y los intentos de reconciliación, sino que también sirve para recordar el triunfo sobre el padre. La satisfacción que ello produce hace que se introduzca la fiesta conmemorativa del banquete totémico, en la cual se levantan las restricciones de la obediencia de efecto retardado, y convierte en obligatorio renovar el crimen del parricidio en el sacrificio del animal totémico toda vez que lo adquirido en virtud de aquella hazaña, la apropiación de las cualidades del padre, amenaza desaparecer a consecuencia de los cambiantes influjos de la vida. Y no nos sorprenderá hallar que también el elemento del desafío del hijo varón, a menudo en los disfraces y por los rodeos más curiosos, vuelva a aflorar en las formaciones religiosas más tardías.

Si hasta ahora hemos perseguido en la religión y el precepto ético, todavía no muy separados en el totemismo, las consecuencias de la corriente tierna hacia el padre mudada en arrepentimiento, no debemos pasar por alto el hecho de que en lo esencial han prevalecido las tendencias que esforzaron al parricidio. Los sentimientos sociales fraternos sobre los cuales descansa la gran subversión conservan a partir de entonces y por mucho tiempo el influjo más hondo sobre el desarrollo de la sociedad. Se procuran expresión en la santidad de la sangre común, en el realce de la solidaridad entre todo lo vivo que pertenezca al mismo clan. En tanto así los hermanos se aseguran la vida unos a otros, están enunciando que ninguno de ellos puede ser tratado por otro como todos en común trataron al padre. Previenen que pueda repetirse el destino de este. A la prohibición, de raigambre religiosa, de matar al tótem se agrega la prohibición, de raigambre social, de matar al hermano.

Pasará mucho tiempo hasta que ese mandamiento deje de regir con exclusividad para los miembros del linaje y adopte el sencillo texto: «No matarás». Para empezar, la *horda paterna* es remplazada por el *clan de hermanos*, que se reasegura mediante el lazo de sangre. La sociedad descansa ahora en la culpa compartida por el crimen perpetrado en común; la religión, en la conciencia de culpa y el arrepentimiento consiguiente; la eticidad, en parte en las necesidades objetivas de esta sociedad y, en lo restante, en las expiaciones exigidas por la conciencia de culpa.

Entonces, en oposición a las concepciones más recientes sobre el sistema totemista, y apuntalándose en las más antiguas, el psicoanálisis nos lleva a sostener un nexo íntimo y un origen simultáneo para totemismo y exogamia.

6

Me encuentro bajo el influjo de un gran número de poderosos motivos que me disuaden del intento de pintar el ulterior desarrollo de las religiones desde su comienzo en el totemismo hasta su estado actual. Sólo perseguiré dos hilos a los que veo aflorar con particular nitidez en la urdimbre: el motivo del sacrificio totémico y el vínculo del hijo varón con el padre.[53]

Robertson Smith nos ha enseñado que el antiguo banquete totémico retorna en la forma originaria del sacrificio. El sentido de la acción es el mismo: santificarse mediante la participación en el banquete en común; también ha perdurado la conciencia de culpa, que sólo puede calmarse por la solidaridad de todos los participantes. Lo que se ha agregado es el dios del linaje, en cuya imaginada presencia se consuma el sacrificio, que participa en la comida como un miembro del clan y con el cual uno se identifica a través de la ingestión de la víctima. ¿Cómo advino el dios a la situación originariamente ajena a él?

La respuesta podría rezar: entretanto —no se sabe de dónde— había emergido la idea de dios, idea que sometió bajo su imperio a la vida religiosa entera, y, al igual que todo lo demás que pretendiera subsistir, también el ban-

[53] Véase el trabajo de C. G. Jung (1911-12), en parte gobernado por puntos de vista divergentes.

quete totémico se vio precisado a integrarse en el nuevo sistema. No obstante, la exploración psicoanalítica del hombre individual nos enseña con particularísimo énfasis que, en cada quien, dios tiene por modelo al padre; que su vínculo personal con dios depende de su relación con su padre vivo, sigue las oscilaciones y mudanzas de esta última; y que dios en el fondo no es más que un padre enaltecido. En este punto, el psicoanálisis, como en el caso del totemismo, aconseja dar crédito al creyente, que llama padre a dios, como llamaba antepasado al tótem. Si el psicoanálisis merece ser tenido de alguna manera en cuenta, y sin perjuicio de todos los otros orígenes y significados de dios sobre los cuales es incapaz de arrojar luz alguna, el aporte del padre a la idea de dios por fuerza tiene que ser muy importante. Pero entonces, en la situación del sacrificio primitivo, el padre estaría subrogado dos veces: una como dios y otra como animal totémico sacrificial; así, con todos los reparos que nos impone la escasa diversidad de las soluciones psicoanalíticas, debemos preguntar si ello es posible y qué sentido podría tener.

Sabemos que existen múltiples vínculos entre dios y el animal sagrado (tótem, animal sacrificial): 1) por lo común, a cada dios le estaba consagrado un animal, con alguna frecuencia varios; 2) en ciertos sacrificios particularmente sagrados, los «místicos», se ofrendaba al dios el propio animal a él consagrado (Robertson Smith, 1894 [pág. 290]); 3) el dios era venerado a menudo en la figura de un animal o, vistas las cosas de otro modo, animales eran venerados como dioses mucho después de trascurrida la época del totemismo, y 4) en los mitos el dios suele mudarse en un animal, a menudo en el consagrado a él. Esto nos sugiere el supuesto de que el dios sería el animal totémico, se habría desarrollado desde este en un estadio posterior del sentir religioso. Ahora bien, la reflexión de que el tótem mismo no es otra cosa que un sustituto del padre nos dispensa de todo ulterior examen. Así, aquel bien pudo ser la primera forma del sustituto del padre, y el dios una forma posterior en la que el padre recuperaba su figura humana. Semejante creación nueva, brotada de la raíz de toda formación religiosa —la *añoranza del padre*—, acaso fue posible cuando a través del tiempo el vínculo con el padre, y quizá también con el animal, cambió esencialmente.

Tales alteraciones se coligen con facilidad, aun si se prescinde del comienzo de una enajenación psíquica respecto del animal, y de la descomposición del totemismo por obra de la domesticación. (Véase *supra*, pág. 139.) En la situa-

ción creada por el parricidio estaba contenido un factor que en el curso del tiempo debió de producir un extraordinario aumento en la añoranza del padre. Los hermanos se habían coligado para el parricidio, animado cada uno de ellos por el deseo de devenir el igual del padre; y habían dado expresión a este deseo en el banquete totémico mediante la incorporación de partes de su sustituto. Pero ese deseo tuvo que permanecer incumplido a consecuencia de la presión que los lazos del clan fraterno ejercían sobre sus miembros individuales. Nadie podía obtener ya, ni tenía derecho a hacerlo, aquella perfección de poder del padre, que, empero, todos querían alcanzar. Así, en el curso de largas épocas pudo ceder el encono contra el padre, que había esforzado a realizar la hazaña, y crecer la añoranza por él; y pudo nacer un ideal cuyo contenido era la plenitud de poder y la ilimitación del padre primordial antaño combatido, así como el apronte a sometérsele. A consecuencia de decisivas alteraciones culturales, ya no pudo sostenerse la originaria igualdad democrática entre los individuos miembros del linaje; debido a esto se mostró cierta proclividad, apuntalada en la veneración por individuos que se habían destacado entre los demás, a reanimar el antiguo ideal del padre en la creación de dioses. Que un hombre devenga dios y que un dios muera, algo que hoy nos parece una indignante propuesta, en modo alguno era chocante aun para la capacidad de representación de la Antigüedad clásica.[54] El enaltecimiento del padre otrora asesinado a la condición de un dios de quien entonces el linaje derivó su origen fue, empero, un intento de expiación mucho más serio que antes el contrato con el tótem.

Yo no sé indicar dónde se sitúan en este desarrollo las grandes divinidades maternas que quizá precedieron universalmente a los dioses paternos. Lo que sí parece seguro

[54] «*To us moderns, for whom the breach which divides the human and the divine has deepened into an impassable gulf, such mimicry may appear impious, but it was otherwise with the ancients. To their thinking gods and men were akin, for many families traced their descent from a divinity, and the deification of a man probably seemed as little extraordinary to them as the canonization of a saint seems to a modern Catholic*» {«Para nosotros, los modernos, la brecha que divide lo humano de lo divino se ha profundizado hasta ser un abismo infranqueable y tales remedos pueden parecer impíos, pero no ocurría lo propio entre los antiguos. Según su manera de pensar, los dioses y los hombres eran afines, pues muchas familias hacían remontar su ascendencia a una divinidad, y el endiosamiento de un hombre probablemente les parecía tan poco extraordinario como lo es la canonización de un santo para un católico moderno»}. (Frazer, 1911*a*, **2**, págs. 177-8.)

es que el cambio en la relación con el padre no se limitaba al ámbito religioso, sino que de una manera consecuente rebasaba hacia el otro aspecto de la vida humana influido por el parricidio, la organización social. Al introducirse las divinidades paternas, la sociedad sin padre {*vaterlose*} se trasmudó poco a poco en la sociedad de régimen patriarcal. La familia fue una restauración de la antigua horda primordial y además devolvió a los padres un gran fragmento de sus anteriores derechos. Ahora había de nuevo padres, pero las conquistas sociales del clan fraterno no fueron resignadas, y la distancia fáctica entre los nuevos padres de familia y el irrestricto padre primordial de la horda fue lo bastante grande para asegurar la perduración de la necesidad religiosa y la conservación de la insaciada añoranza del padre.

Por tanto, en la escena sacrificial ante el dios del linaje el padre está contenido efectivamente dos veces, como dios y como animal del sacrificio totémico. Pero en el intento de comprender esta situación nos pondremos en guardia frente a unas interpretaciones que en superficial concepción querrán traducirla como una alegoría y olvidar así la estratificación histórica {*historisch*}. La presencia doble del padre corresponde a los dos significados de la escena, que se relevan uno al otro en el tiempo. La actitud ambivalente hacia el padre ha hallado aquí expresión plástica, lo mismo que el triunfo de las mociones de sentimiento tiernas del hijo sobre sus mociones hostiles. La escena del avasallamiento del padre, de su máxima degradación, se ha convertido aquí en el material de una figuración de su triunfo supremo. El significado que el sacrificio ha adquirido en términos universales reside justamente en que ofrece al padre el desagravio por la infamia perpetrada en él, en la misma acción que continúa el recuerdo de esa fechoría.

En un desarrollo ulterior, el animal pierde su sacralidad, y el sacrificio, su nexo con la solemnidad totémica: pasa a ser una simple ofrenda a la divinidad, un autodespojo en beneficio de dios. Y dios mismo se ha elevado ahora tan alto sobre los hombres que sólo se puede tratar con él por mediación del sacerdote. De manera simultánea, el régimen social conoce los reyes similares a dioses que trasfieren al Estado el sistema patriarcal. Tenemos que decir que la venganza del padre abatido y restaurado se ha vuelto dura: el imperio de la autoridad ha alcanzado su punto máximo. Los hijos sometidos aprovecharon la nueva situación para descargar todavía más su conciencia de culpa. El sacrificio, tal como ahora es, cae por entero fuera de su responsabilidad. El propio dios lo ha ordenado e instituido. A esta fase

pertenecen los mitos en que el dios mata al animal que le está consagrado, y que en verdad es él mismo. Esta es la suprema desmentida de la gran fechoría con la cual empezaron la sociedad y la conciencia de culpa. Es inequívoco un segundo significado de esta última figuración del sacrificio. Expresa la satisfacción por haber abandonado el anterior sustituto del padre en favor de la representación de dios, más alta. La traducción alegórica superficial de la escena coincide aquí aproximadamente con su interpretación psicoanalítica. Aquella reza: se figura que dios supera la parte animal de su ser.[55]

No obstante, sería erróneo creer que en esas épocas de renovada autoridad del padre enmudecieron por completo las mociones hostiles que corresponden al complejo paterno. Al contrario, desde las primeras fases en el imperio de las dos nuevas formaciones sustitutivas del padre —los dioses y los reyes—, tomamos conocimiento de las más enérgicas exteriorizaciones de aquella ambivalencia que sigue siendo característica de la religión.

Frazer, en su gran obra *The Golden Bough* [1911*a*, **2**, cap. XVIII], ha expresado la conjetura de que los primeros reyes de los linajes latinos fueron extranjeros; desempeñaban el papel de una divinidad y en este papel eran ajusticiados solemnemente un determinado día festivo. El sacrificio anual (variante: autosacrificio) de un dios parece haber sido un rasgo esencial de las religiones semitas. El ceremonial de los sacrificios humanos en los diversos lugares de la tierra habitada deja subsistir pocas dudas de que esos hombres hallaron su fin como representantes {*Repräsentant*} de la divinidad; y este uso sacrificial se puede perseguir aún en épocas tardías, sustituido el hombre vivo por una imitación inanimada (muñeco). El sacrificio teantrópico del dios, que por desgracia no puedo examinar con la misma profundidad que al del animal, arroja viva luz retrospectiva sobre el sentido de las formas más antiguas del sacrificio. [Robertson Smith, 1894, págs. 410-1.] Ese sacrificio confiesa, con sinceridad casi insuperable, que el objeto de la

[55] La derrota de una generación de dioses a manos de otra, en las mitologías, indica notoriamente el proceso histórico de la sustitución de un sistema religioso por otro nuevo, sea a consecuencia de la conquista por un pueblo extranjero, sea por la vía del desarrollo psicológico. En este último caso el mito se aproxima a lo que Silberer [1909] ha llamado «fenómenos funcionales». [Cf. *La interpretación de los sueños* (Freud, 1900*a*), *AE*, **5**, págs. 499 y sigs.] Que el dios que da muerte al animal sea un símbolo libidinal, como lo asevera Jung (1911-12), presupone otro concepto de la libido que el aquí utilizado y me parece muy cuestionable.

acción sacrificial fue siempre el mismo: eso que ahora es venerado como dios, a saber, el padre. La pregunta por el nexo entre sacrificio animal y humano halla entonces una solución sencilla. El originario sacrificio del animal era ya un sustituto del sacrificio humano, del parricidio solemne; y cuando el sustituto del padre recobró su figura humana, el sacrificio del animal pudo también mudarse en sacrificio del hombre.

Así, el recuerdo de aquella primera gran hazaña sacrificial había podido demostrarse indestructible, a pesar de todos los empeños por olvidarla; y precisamente cuanto más quería uno distanciarse de los motivos que llevaron a ella, se veía obligado a traer a la luz su repetición no desfigurada, en la forma del sacrificio divino. En este lugar no necesito señalar los desarrollos del pensar religioso que este retorno posibilitó en la forma de racionalizaciones. Robertson Smith, quien es por cierto ajeno a nuestra reconducción del sacrificio a aquel gran suceso de la historia primordial humana, indica que las ceremonias de la fiesta con la cual los antiguos semitas celebraban la muerte de una divinidad eran explicitadas como «*commemoration of a mythical tragedy*»* [*ibid.*, pág. 413], y que en ellas el planto no tenía el carácter de una participación espontánea, sino de algo compulsivo, algo impuesto por el miedo a la cólera divina.[56] Creemos discernir que esa explicitación acertaba y que los sentimientos de los celebrantes hallaban buen esclarecimiento en la situación subyacente.

Admitamos ahora como un hecho que tampoco en el ulterior desarrollo de las religiones se extinguieron nunca los dos factores pulsionantes, la conciencia de culpa del hijo varón y su desafío. Cada intento de solucionar el problema religioso, cada variedad de la reconciliación entre esos dos poderes anímicos en pugna, caduca poco a poco, probablemente bajo el influjo combinado de eventos históricos, alteraciones culturales y cambios psíquicos internos.

Con nitidez cada vez mayor resalta el afán del hijo por

* {«conmemoración de una tragedia mítica».}

[56] «*The mourning is not a spontaneous expression of sympathy with the divine tragedy, but obligatory and enforced by fear of supernatural anger. And a chief object of the mourners is to* disclaim responsibility for the god's death *—a point which has already come before us in connection with theanthropic sacrifices, such as the "ox-murder at Athens"*» {«Y una finalidad primordial de los que plañían era *desconocer su responsabilidad en la muerte del dios* —tema con que ya nos encontramos en conexión con los sacrificios teantrópicos, como la "matanza del buey en Atenas"—»}. (Robertson Smith, 1894, pág. 412.) [Las bastardillas son de Freud. — Cf. *supra*, pág. 139.]

ponerse en el lugar del padre-dios. Al introducirse la agricultura, se eleva la significación del hijo dentro de la familia patriarcal. Se permite novedosas exteriorizaciones de su libido incestuosa, que halla una satisfacción simbólica en el laboreo de la Madre Tierra. Nacen las figuras divinas de Atis, Adonis, Tamuz, etc., espíritus de la vegetación y al mismo tiempo divinidades juveniles que gozan de los favores amorosos de las divinidades maternas y realizan el incesto con la madre en desafío al padre. Empero, la conciencia de culpa, no calmada por estas creaciones, se expresa en los mitos que deparan a estos juveniles amantes de las diosas-madre una vida breve y, como castigo, la pérdida de su virilidad o la cólera del padre-dios en la forma de animal. Adonis es muerto por el jabalí, el animal sagrado de Afrodita; Atis, el amado de Cibeles, muere por castración.[57] El planto, y el júbilo por el renacimiento de estos dioses, han pasado al ritual de otra divinidad-hijo que estaba destinada a un éxito duradero.

Cuando el cristianismo empezó a introducirse en el mundo antiguo, tropezó con la competencia de la religión mitraísta, y durante un tiempo fue dudoso cuál de esas divinidades prevalecería. A pesar del halo de luz que rodea la figura del joven dios persa, ella ha permanecido oscura para nosotros. Acaso sea lícito inferir, de las figuraciones que lo muestran dando muerte a un toro, que Mitra representaba a aquel hijo que consumó él solo el sacrificio del padre y así redimió a los hermanos de la compartida culpa que a todos los oprimía tras aquella hazaña. Existía otro camino para calmar esa conciencia de culpa, y Cristo fue el primero en emprenderlo. Murió y sacrificó su propia vida, y así redimió a la banda de hermanos del pecado original.

[57] La angustia de castración desempeña un papel extraordinariamente grande en la perturbación del vínculo con el padre en el caso de nuestros neuróticos jóvenes. En la excelente observación de Ferenczi (1913*a*) hemos visto que el muchacho discierne como su tótem al animal que intenta picar su pequeño miembro. Cuando nuestros niños [judíos] se enteran de la circuncisión ritual, la equiparan a la castración. Que yo sepa, no se han señalado todavía en la psicología de los pueblos los paralelismos respecto de esa conducta de los niños. La circuncisión, tan frecuente en la época primordial y entre los pueblos primitivos, corresponde al momento temporal de las ceremonias de iniciación, de las que por fuerza recibe su significado; sólo secundariamente ha sido desplazada hacia épocas anteriores de la vida. Es interesantísimo que la circuncisión se combine entre los primitivos con el corte de cabellos y la extracción de dientes, o se sustituya por estas últimas acciones, y que nuestros niños, que nada pueden saber de ese estado de cosas, en sus reacciones angustiadas traten esas dos operaciones realmente como equivalentes de la castración.

La doctrina del pecado original es de origen *órfico*; se la recibía en los misterios, y desde ahí penetró en las escuelas filosóficas de la Antigüedad griega. (Reinach, 1905-12, **2**, págs. 75 y sigs.) Los hombres eran los descendientes de unos titanes que habían dado muerte y despedazado al joven Dionisos-Zagreus; sobre ellos pesaba la carga de este crimen. En un fragmento de Anaximandro se dice que la unidad del mundo ha sido destruida por un crimen de los tiempos primordiales [58] y que todo cuanto de ahí surgió tiene que soportar la pena por ello. Si bien la hazaña de los titanes, por sus rasgos de amotinamiento, asesinato y desgarramiento, nos recuerda con bastante nitidez al sacrificio del animal, descrito por San Nilus [*ibid.*, **2**, pág. 93] (lo mismo hallamos en muchos mitos de la Antigüedad, por ejemplo la muerte del propio Orfeo), aquí la situación se nos complica por la modificación de que el parricidio se consuma en un dios joven.

En el mito cristiano, el pecado original del hombre es indudablemente un pecado contra Dios Padre. Y bien; si Cristo redime a los hombres de la carga del pecado original sacrificando su propia vida, nos constriñe a inferir que aquel pecado fue un asesinato. Según la Ley del Talión, de profunda raigambre en el sentir humano, un asesinato sólo puede ser expiado por el sacrificio de otra vida; el autosacrificio remite a una culpa de sangre.[59] Y si ese sacrificio de la propia vida produce la reconciliación con Dios Padre, el crimen así expiado no puede haber sido otro que el parricidio.

Así, en la doctrina cristiana la humanidad se confiesa con el menor fingimiento la hazaña culposa del tiempo primordial; y lo hace porque en la muerte sacrificial de un hijo ha hallado la más generosa expiación de aquella. La reconciliación con el padre es ahora tanto más radical porque de manera simultánea a ese sacrificio se produce la total renuncia a la mujer, por cuya causa uno se había sublevado contra el padre. Pero en este punto la fatalidad psicológica de la ambivalencia reclama sus derechos. En el acto mismo de ofrecer al padre la mayor expiación posible, el hijo alcanza también la meta de sus deseos en contra del padre. El mismo deviene dios junto al padre, en verdad en lugar de él. La religión del hijo releva a la re-

[58] «*Une sorte de péché proethnique*» {«una suerte de pecado proétnico»} (Reinach, 1905-12, **2**, pág. 76).

[59] Los impulsos suicidas de nuestros neuróticos resultan ser, por regla general, unos autocastigos por deseos de muerte dirigidos a otros.

ligión del padre. Como signo de esta sustitución, el antiguo banquete totémico es reanimado como comunión; en ella, la banda de hermanos consume ahora la carne y la sangre del hijo, ya no las del padre, se santifica por ese consumo, y se identifica con aquel. Nuestra mirada persigue a lo largo de las épocas la identidad del banquete totémico con el sacrificio del animal, el sacrificio humano teantrópico y la eucaristía cristiana, y en todas esas ceremonias solemnes discierne el efecto continuado de aquel crimen que tanto agobió a los hombres y del cual, empero, no podían menos que estar tan orgullosos. Ahora bien, la comunión cristiana es en el fondo una nueva eliminación del padre, una repetición del crimen que debía expiarse. Notamos hasta qué punto es acertada la afirmación de Frazer cuando dice que «*the Christian communion has absorbed within itself a sacrament which is doubtless far older than Christianity*».* [60]

7

Un proceso como la eliminación del padre primordial por la banda de hermanos no podía menos que dejar huellas imperecederas en la historia de la humanidad y procurarse expresión en formaciones sustitutivas tanto más numerosas cuanto menos estaba destinado a ser recordado él mismo.[61] Resisto la tentación de rastrear esas huellas en la mitología, donde no son difíciles de encontrar, y me dirijo a otro

* {«la comunión cristiana ha incorporado en sí un sacramento que es indudablemente mucho más antiguo que el cristianismo».}

[60] Frazer (1912, **2**, pág. 51). Nadie familiarizado con la bibliografía sobre esta materia supondrá que reconducir la comunión cristiana al banquete totémico sea una idea original del autor de este ensayo.

[61] Ariel, en *La tempestad*:

> «*Full fathom five thy father lies;*
> *Of his bones are coral made;*
> *Those are pearls that were his eyes:*
> *Nothing of him that doth fade,*
> *But doth suffer a sea-change*
> *Into something rich and strange*».
> {«A cinco brazas plenas yace tu padre;
> coral se ha hecho de sus huesos;
> perlas son lo que sus ojos fueron:
> todo lo que en él decae
> sufre una conversión marina
> en algo extraño y rico».}

campo siguiendo un indicio que nos proporciona Reinach en un sugerente ensayo sobre la muerte de Orfeo.[62]

En la historia del arte griego existe una situación que muestra llamativas semejanzas, y no menos profundas diferencias, con la escena del banquete totémico discernida por Robertson Smith. Es la situación de la tragedia griega más antigua. Una banda de personas, todas las cuales reciben el mismo nombre y se visten igual, rodean a una persona sola, de cuyos dichos y actos están todos pendientes: son el coro y el figurante del héroe, originariamente único. Posteriores desarrollos aportaron un segundo y un tercer actor para figurar unos contrapuntos y unas escisiones del héroe, pero el carácter de este último, así como su relación con el coro, permanecieron inmutables. El héroe de la tragedia debía padecer; este es, todavía hoy, el contenido esencial de una tragedia. Había cargado con la llamada «culpa trágica», no siempre de fácil fundamentación; a menudo no es una culpa en el sentido de la vida civil. Casi siempre consistía en la sublevación contra una autoridad divina o humana, y el coro acompañaba al héroe con sus sentimientos de simpatía, procuraba disuadirlo, alertarlo, moderarlo, y cuando él, por su osada empresa, había hallado el castigo que se juzgaba merecido, lo lamentaba.

Ahora bien, ¿por qué es preciso que el héroe de la tragedia padezca, y qué significa su «culpa trágica»? Zanjemos la discusión mediante una rápida respuesta. Tiene que padecer porque él es el padre primordial, el héroe de aquella gran tragedia de los tiempos primordiales que halla aquí una repetición tendenciosa; y la culpa trágica es la que él debe asumir para descargar al coro de su propia culpa. La escena que se desarrolla en el teatro procede de la escena histórica en virtud de una adecuada desfiguración; se diría: al servicio de una refinada hipocresía. En aquella antigua y efectiva realidad, fueron justamente los miembros del coro quienes causaron el padecimiento del héroe; en cambio, aquí ellos agotan su papel en la simpatía y en el lamento, y el héroe mismo es culpable de su padecer. El crimen que sobre él se descarga, la arrogancia y la revuelta contra una gran autoridad, es justamente el que en la realidad efectiva pesa sobre los miembros del coro, la banda de hermanos. Así el héroe trágico —todavía contra su voluntad— es convertido en el redentor del coro.

Si en especial en la tragedia griega los padecimientos del

[62] «La mort d'Orphée», incluido en el volumen que he citado tantas veces (1905-12, **2**, págs. 100 y sigs.).

chivo divino, Dionisos, y el lamento del séquito de chivos que con él se identificaba constituían el contenido de la representación, fácilmente se entiende que el drama, que ya se había extinguido, volviera a reavivarse en la Edad Media en torno de la Pasión de Cristo.

Así, para concluir esta indagación que hemos realizado en apretadísima síntesis, querría enunciar este resultado: que en el complejo de Edipo se conjugan los comienzos de religión, eticidad, sociedad y arte, y ello en plena armonía con la comprobación del psicoanálisis de que este complejo constituye el núcleo de todas las neurosis, hasta donde hoy ha podido penetrarlas nuestro entendimiento. Se me aparece como una gran sorpresa que también estos problemas de la vida anímica de los pueblos consientan una resolución a partir de un único punto concreto, como es el de la relación con el padre. Y hasta quizá se pueda incluir otro problema psicológico dentro de esta trama. Hemos tenido hartas veces oportunidad de pesquisar en la raíz de importantes formaciones culturales la ambivalencia de sentimientos en el sentido genuino, vale decir, la coincidencia de amor y odio en el mismo objeto. No sabemos nada sobre el origen de esta ambivalencia. Se puede adoptar el supuesto de que es un fenómeno fundamental de nuestra vida de sentimientos. Pero también otra posibilidad me parece digna de consideración: que ella, ajena en su origen a la vida de los sentimientos, fuera adquirida por la humanidad en el complejo paterno,[63] justamente ahí donde la exploración psicoanalítica del individuo pesquisa hoy su más intensa plasmación.[64]

Antes de terminar, debo dejar sitio a la observación de que el alto grado de convergencia hacia una trabazón comprensiva que hemos alcanzado en los presentes desarrollos no puede enceguecernos respecto de las incertidumbres de nuestras premisas y las dificultades de nuestros resulta-

[63] O, más correctamente, su complejo parental.

[64] Acostumbrado a los malentendidos, no considero superfluo destacar expresamente que en las reconducciones aquí propuestas no se ha olvidado la naturaleza compleja de los fenómenos por derivar, y que ellas sólo pretenden agregar un nuevo factor a los ya consabidos, o todavía no discernidos, orígenes de la religión, la eticidad y la sociedad; ese factor es el que se obtiene tomando en cuenta los requerimientos psicoanalíticos. Me veo precisado a confiar a otros la síntesis en una totalidad explicativa. Pero, esta vez, de la naturaleza de esa nueva contribución surge que en semejante síntesis ella no podría ocupar otro papel que el central, aunque se requerirá superar grandes resistencias afectivas antes que se le atribuya esa significación.

dos. Sólo trataré todavía dos de estas últimas, que acaso no han pasado inadvertidas a muchos lectores.

En primer lugar, a nadie puede escapársele que por doquier hemos hecho el supuesto de una psique de masas en que los procesos anímicos se consuman como en la vida anímica de un individuo. Sobre todo, suponemos que la conciencia de culpa por un acto persistió a lo largo de muchos siglos y permanecía eficaz en generaciones que nada podían saber acerca de aquel acto. Hacemos que un proceso de sentimiento, tal como pudo nacer en generaciones de hijos varones que eran maltratados por su padre, se continúe en generaciones nuevas sustraídas de ese trato justamente por la eliminación del padre. Parecen, en verdad, unos muy serios reparos, y acaso resultara preferible cualquier otra explicación que pudiera evitar esas premisas.

Sin embargo, una reflexión ulterior muestra que no debemos asumir solos la responsabilidad por esa osadía. Sin el supuesto de una psique de masas, de una continuidad en la vida de sentimientos de los seres humanos que permita superar las interrupciones de los actos anímicos producidas por la muerte de los individuos, la psicología de los pueblos no podría existir. Si los procesos psíquicos no se continuaran de una generación a la siguiente, si cada quien debiera adquirir de nuevo toda su postura frente a la vida, no existiría en este ámbito ningún progreso ni desarrollo alguno. En este punto surgen dos nuevas cuestiones: conocer el grado de continuidad psíquica que se puede suponer en la serie de las generaciones, y los medios y caminos de que se vale una generación para trasferir a la que le sigue sus estados psíquicos. No afirmaré que estos problemas estén muy dilucidados, ni que la comunicación directa y la tradición —lo primero en que uno piensa— resulten suficientes. En general, la psicología de los pueblos se cuida poco de averiguar la manera en que la continuidad de la disposición se establece en la vida anímica de las generaciones que se relevan una a la otra. Una parte de la tarea parece estar a cargo de la herencia de predisposiciones psíquicas, que, empero, necesitan de ciertos enviones en la vida individual para despertar a una acción eficaz. Acaso sea este el sentido de las palabras del poeta:

> «Lo que has heredado de tus padres
> adquiérelo para poseerlo».[65]

[65] [Goethe, *Fausto*, parte I, escena 1. Freud volvió a citar estos versos en su *Esquema del psicoanálisis* (1940*a*), *AE*, **23**, págs. 208-9.]

El problema cobraría un aspecto todavía más difícil si pudiéramos admitir que existen mociones anímicas capaces de ser sofocadas a punto tal que no dejasen tras de sí fenómeno residual alguno. Pero no hay tal cosa. La sofocación más intensa necesariamente dejará espacio a unas mociones sustitutivas desfiguradas y a unas reacciones que de ellas se siguen. Nos es lícito entonces suponer que ninguna generación es capaz de ocultar a la que le sigue sus procesos anímicos de mayor sustantividad. El psicoanálisis nos ha enseñado, en efecto, que cada hombre posee en su actividad mental inconciente un aparato que le permite interpretar las reacciones de otros hombres, vale decir, enderezar las desfiguraciones que el otro ha emprendido en la expresión de sus mociones de sentimiento. Por ese camino del entendimiento inconciente, todas las costumbres, ceremonias y estatutos que había dejado como secuela la originaria relación con el padre primordial permitieron tal vez que las generaciones posteriores recibieran aquella herencia de los sentimientos.

Otro reparo podría elevarse justamente desde el modo de pensar analítico.

Hemos concebido los primeros preceptos morales y restricciones éticas de la sociedad primitiva como una reacción frente a una hazaña que dio a sus autores el concepto del crimen. Ellos se arrepintieron de esa hazaña y decidieron que nunca más debía repetirse y que su ejecución no podía aportar ganancia alguna. Pues bien; esta creadora conciencia de culpa no se ha extinguido todavía en nosotros. La hallamos en los neuróticos, operante de una manera asocial para producir nuevos preceptos morales, continuadas limitaciones, a modo de expiación de fechorías cometidas y a modo de prevención de otras por cometerse.[66] Pero si averiguamos en esos neuróticos los actos que han provocado semejantes reacciones, sufrimos una desilusión. No hallamos hechos, sino sólo impulsos, mociones de sentimiento que pedían el mal, pero fueron coartados en su ejecución. En la base de la conciencia de culpa de los neuróticos no hay más que realidades objetivas psíquicas, no fácticas. La neurosis se caracteriza por el hecho de situar la realidad psíquica más alto que la fáctica, de reaccionar frente a unos pensamientos con igual seriedad con que lo hacen las personas normales sólo frente a realidades efectivas.

¿No puede haber ocurrido algo semejante entre los pri-

[66] Véase el ensayo sobre el tabú, el segundo de esta obra [págs. 73 y sigs.].

mitivos? Tenemos fundamentos para atribuirles una extraordinaria sobrestimación de sus actos psíquicos, como un fenómeno parcial de su organización narcisista.[67] Según eso, los meros impulsos de hostilidad hacia el padre, la existencia de la fantasía de deseo de darle muerte y devorarlo, pudieron haber bastado para producir aquella reacción moral que creó al totemismo y al tabú. Así escaparíamos a la necesidad de reconducir el comienzo de nuestro patrimonio cultural, del que con justicia estamos tan orgullosos, a un crimen cruel que afrenta nuestros sentimientos. Y el enlace causal, que abarca desde los inicios hasta el presente, no sufriría menoscabo alguno, pues la realidad psíquica habría poseído sustantividad bastante para ser la portadora de todas esas consecuencias. En contra de esto se objetará que en efecto ha ocurrido una alteración de la sociedad desde la forma de la horda paterna hasta la del clan de hermanos. He ahí un argumento poderoso, pero no terminante aún. La alteración pudo alcanzarse de una manera menos violenta y, sin embargo, conservarse la condición para que sobreviniera la reacción moral. Mientras se hizo sentir la presión del padre primordial, los sentimientos hostiles hacia él estaban justificados, y el arrepentimiento por ellos debió de aguardar otro momento temporal. Tampoco es concluyente una segunda objeción, a saber, que todo cuanto deriva de la relación ambivalente con el padre, el tabú y el precepto del sacrificio, lleva en sí el carácter de la máxima seriedad y de la realidad más plena. También el ceremonial y las inhibiciones de los neuróticos obsesivos muestran ese carácter y sin embargo se reconducen sólo a una realidad psíquica, a un designio y no a ejecuciones. Nosotros, desde este mundo positivo lleno de valores materiales, tenemos que guardarnos de introducir en el mundo del primitivo y del neurótico, de riqueza sólo interior, el menosprecio por lo meramente pensado y deseado.

Estamos aquí frente a una decisión que en verdad no nos resulta fácil. Empecemos, no obstante, confesando que el distingo que acaso parezca fundamental a los demás no atañe, a nuestro juicio, a lo esencial del asunto. Si, para los primitivos, deseos e impulsos poseen el pleno valor de hechos, es deber nuestro plegarnos comprensivamente a esa concepción en vez de corregirla siguiendo nuestros criterios. Pero, además, consideremos mejor el modelo de la neurosis, que nos ha puesto en esta duda. No es correcto que los neuróticos obsesivos que hoy se encuentran bajo

[67] Véase el tercer ensayo de esta obra [pág. 88].

la presión de una hipermoral se protejan sólo de la realidad *psíquica* de unas tentaciones y se castiguen por unos impulsos meramente *sentidos*. Hay en ello también un fragmento de realidad *histórica*;[68] en su infancia esos hombres tuvieron esos mismos malos impulsos, y en la medida en que se los permitió la impotencia del niño, traspusieron esos impulsos en acciones. Cada uno de estos hiperbuenos tuvo en la niñez su época mala, una fase perversa como precursora y premisa de la fase posterior hipermoral. Entonces, la analogía de los primitivos con los neuróticos se establece de una manera mucho más radical si suponemos que también en los primeros la realidad psíquica, acerca de cuya configuración no hay duda alguna, coincidió al comienzo con la realidad fáctica: que los primitivos hicieron realmente aquello que según todos los testimonios tenían el propósito de hacer.

Por otra parte, no debemos dejarnos influir demasiado por la analogía con los neuróticos en nuestro juicio sobre los primitivos. Hay que tomar en cuenta también las diferencias. Es cierto que ni en los salvajes ni en los neuróticos están presentes las nítidas separaciones que nosotros trazamos entre pensar y obrar. Pero el neurótico está sobre todo inhibido en su actuar, el pensamiento es para él el sustituto pleno de la acción. El primitivo no está inhibido, el pensamiento se traspone sin más en acción; para él la acción es, por así decir, más bien un sustituto del pensamiento; y por eso yo opino, aun sin pronunciarme acerca de la certeza última de la decisión, que en el caso que ahora examinamos uno tiene derecho a suponer: «En el comienzo fue la acción».[69]

[68] [La distinción establecida por Freud entre la realidad psíquica y la fáctica o material es examinada, con muchas referencias, en una nota al pie agregada por mí al «Proyecto de psicología» de 1895 (Freud, 1950*a*), *AE*, **1**, pág. 421, *n*. 38.]

[69] [«*Im Anfang war die Tat*» (Goethe, *Fausto*, parte I, escena 3). — La línea de pensamiento adoptada por Freud en este ensayo fue retomada y proseguida en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921*c*), cap. X; más tarde, en *El porvenir de una ilusión* (1927*c*), en particular en el cap. IV, y, por último, en *Moisés y la religión monoteísta* (1939*a*).]

Apéndice

Escritos de Freud que versan sobre antropología social, mitología e historia de las religiones

[La fecha que aparece a la izquierda es la del año de redacción; la que figura luego de cada uno de los títulos corresponde al año de publicación y remite al ordenamiento adoptado en la bibliografía del final del volumen. Los trabajos que se dan entre corchetes fueron publicados póstumamente.]

1907	«Acciones obsesivas y prácticas religiosas» (1907*b*).
1908	«La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna» (1908*d*).
1910	«Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas» (1910*e*).
1910	«Carta al Dr. Friedrich S. Krauss sobre *Anthropophyteia*» (1910*f*).
1911	«El valor de la secuencia de vocales» (1911*d*).
1911	«"¡Grande es Diana Efesia!"» (1911*f*).
1911	«Apéndice al caso de paranoia (dementia paranoides) descrito autobiográficamente» (1912*a*).
[1911	En colaboración con D. E. Oppenheim, «Sueños en el folklore» (1958*a*).]
1912-13	*Tótem y tabú* (1912-13).
1913	«Materiales del cuento tradicional en los sueños» (1913*d*).
1913	«El motivo de la elección del cofre» (1913*f*).
1913	«El interés por el psicoanálisis», parte II, secciones E, F y G (1913*j*).
1913	Prólogo a la traducción al alemán de J. G. Bourke, *Scatologic Rites of All Nations* (1913*k*).
1915	«De guerra y muerte. Temas de actualidad» (1915*b*).
1916	«Paralelo mitológico de una representación obsesiva plástica» (1916*b*).

1917	«El tabú de la virginidad» (1918*a*).
1919	Prólogo a Theodor Reik, *Probleme der Religionspsychologie* (1919*g*).
1919	«Lo ominoso» (1919*h*).
1921	*Psicología de las masas y análisis del yo* (1921*c*).
1922	«Una neurosis demoníaca en el siglo XVII», sección III (1923*d*).
[1922	«La cabeza de Medusa» (1940*c*).]
1927	*El porvenir de una ilusión* (1927*c*).
1929	*El malestar en la cultura* (1930*a*).
1931	«Sobre la conquista del fuego» (1932*a*).
1932	*Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, 35ª conferencia (1933*a*).
1932	*¿Por qué la guerra?* (1933*b*).
1938	«Comentario sobre el antisemitismo» (1938*a*).
1934-38	*Moisés y la religión monoteísta* (1939*a*).

El interés por el psicoanálisis (1913)

Nota introductoria

«Das Interesse an der Psychoanalyse»

Ediciones en alemán

1913 *Scientia*, **14**, nº 31, págs. 240-50, y nº 32, págs. 369-84.
1924 *GS*, **4**, págs. 313-43.
1943 *GW*, **8**, págs. 390-420.

Traducciones en castellano *

1928 «El múltiple interés de la psicoanálisis». *BN* (17 vols.), **12**, págs. 91-124. Traducción de Luis López-Ballesteros.
1943 Igual título. *EA*, **12**, págs. 93-127. El mismo traductor.
1948 Igual título. *BN* (2 vols.), **2**, págs. 875-88. El mismo traductor.
1953 Igual título. *SR*, **12**, págs. 73-99. El mismo traductor.
1968 Igual título. *BN* (3 vols.), **2**, págs. 967-80. El mismo traductor.
1972 Igual título. *BN* (9 vols.), **5**, págs. 1851-67. El mismo traductor.

Este trabajo fue escrito por Freud ante la expresa solicitud del director de *Scientia*, la conocida publicación científica italiana. Las fechas precisas de su aparición fueron, probablemente, setiembre y noviembre de 1913. Es la única descripción amplia que hizo alguna vez de las aplicaciones no médicas del psicoanálisis.

James Strachey

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xi y *n.* 6.}

I. El interés psicológico

El psicoanálisis es un procedimiento médico que aspira a curar ciertas formas de afección nerviosa (neurosis) por medio de una técnica psicológica. En un breve escrito publicado en 1910 [1] expuse el desarrollo del psicoanálisis a partir del procedimiento *catártico* de Josef Breuer, así como también su nexo con las doctrinas de Charcot y de Pierre Janet.

Como ejemplos de las formas de enfermedad asequibles a la terapia psicoanalítica cabe mencionar las convulsiones y fenómenos inhibitorios histéricos, así como los diversos síntomas de la neurosis obsesiva (representaciones y acciones obsesivas). Todos estos son estados que en ocasiones muestran una curación espontánea y están sometidos al influjo personal del médico de una manera caprichosa, hasta hoy no entendida. El psicoanálisis no consigue terapéuticamente nada en las formas graves de las genuinas enfermedades mentales. Pero tanto en las psicosis como en las neurosis permite —por primera vez en la historia de la medicina— obtener una visión sobre el origen y el mecanismo de su contracción.

Empero, este valor médico del psicoanálisis no justificaría exponerlo ante un círculo de eruditos interesados en la síntesis de las ciencias. Tanto más cuanto que esa empresa por fuerza parecerá prematura, puesto que todavía buena parte de los psiquiatras y neurólogos desautorizan el nuevo procedimiento terapéutico y desestiman tanto sus premisas como sus resultados. Si, no obstante, estimo legítimo ese intento, lo hago basándome en el hecho de que el psicoanálisis reclama el interés de otros, además de los psiquiatras, pues roza varios ámbitos diversos del saber y establece inesperadas conexiones entre estos y la patología de la vida anímica.

Por eso dejaré ahora de lado el interés médico en el psicoanálisis, y elucidaré en una serie de ejemplos lo que acabo de aseverar acerca de esta joven ciencia.

[1] *Cinco conferencias sobre psicoanálisis* [1910*a*].

Hay un gran número de exteriorizaciones mímicas y lingüísticas, así como de formaciones de pensamiento —tanto en personas normales como enfermas—, que nunca habían sido objeto de la psicología porque en ellas no se veía sino unos resultados de perturbaciones orgánicas o deficiencias anormales en la función del aparato anímico. Me refiero a las operaciones fallidas (deslices en el habla y en la escritura, olvidos, etc.), a las acciones casuales y los sueños en las personas normales, y a los ataques convulsivos, delirios, visiones, ideas obsesivas y acciones obsesivas en las neuróticas. Tales fenómenos suelen remitirse a la patología —siempre que no se los ignore por completo, como es el caso de las operaciones fallidas—, y se pone todo el empeño en darles unas explicaciones *fisiológicas*, que en ningún caso han resultado satisfactorias. El psicoanálisis, en cambio, consiguió demostrar que todas esas cosas se pueden llegar a entender mediante unos supuestos de naturaleza puramente psicológica, y que cabe insertarlas en la trama del acontecer psíquico que nos es consabido. De esa manera, el psicoanálisis por una parte puso límites al abordaje fisiológico, y por la otra conquistó para la psicología un gran fragmento de la patología. Aquí el mayor peso probatorio es proporcionado por los fenómenos normales. No se puede reprochar al psicoanálisis que haya trasferido al estado normal unas intelecciones obtenidas en el material patológico. Aporta sus pruebas en uno y otro campo de manera independiente, y de este modo muestra que los procesos normales y los llamados patológicos obedecen a las mismas reglas.

Entre los fenómenos normales que cuentan en este contexto, vale decir, aquellos que se observan en seres humanos normales, trataré con detalle dos clases: las operaciones fallidas y los sueños.

Las *operaciones fallidas*, o sea, el olvido de palabras y nombres de ordinario familiares, así como de designios, los deslices en el habla, la lectura y la escritura, el extravío de cosas de modo que no se las encuentra, su pérdida, ciertos errores cometidos a pesar de un mejor saber, o en numerosos gestos y movimientos habituales; todo eso, que yo resumo bajo el título de operaciones fallidas de los seres humanos sanos y normales, en su conjunto ha sido muy poco valorado por la psicología, se lo clasificó como «distracción» y se lo derivó de la fatiga, el desvío de la atención o el efecto colateral de ciertos estados patológicos le-

ves. Empero, la indagación analítica muestra, con una certeza que cumple con todos los requisitos, que los factores mencionados en último término sólo poseen el valor de unas circunstancias propicias, que también pueden estar ausentes. Las operaciones fallidas son fenómenos psíquicos de pleno derecho y en todos los casos poseen un sentido y una tendencia. Sirven a determinados propósitos que a consecuencia de la situación psicológica imperante en cada caso no pueden expresarse de otro modo. Estas situaciones son, por regla general, las de un conflicto psíquico en virtud del cual la tendencia subyacente es esforzada a apartarse de la expresión directa y empujada por vías indirectas. El individuo que incurre en la operación fallida puede reparar en ella o ignorarla; y en cuanto a la tendencia sofocada que está en el fondo, puede serle notoria, pero por lo común no sabe, sin que medie análisis, que la operación fallida correspondiente fue la obra de esa tendencia. Los análisis de las operaciones fallidas son a menudo muy fáciles y se realizan con rapidez. Cuando a uno le llaman la atención sobre su torpeza, la ocurrencia inmediata aporta su explicación.

Unas operaciones fallidas ofrecen el material más accesible para todo el que quiera convencerse de la credibilidad de las concepciones analíticas. En un pequeño libro, dado a la luz por primera vez en 1904,[2] comuniqué gran número de ejemplos de esta clase, junto con su interpretación; y desde entonces he podido enriquecer ese repertorio con numerosas contribuciones de otros observadores.

La evitación de displacer resulta el motivo más frecuente para sofocar un propósito que luego es constreñido a conformarse con su figuración mediante una operación fallida. Así, se olvidan pertinazmente nombres propios si uno alimenta secreta inquina contra quien los lleva; se olvida ejecutar designios si uno en el fondo sólo de mala gana los habría llevado a cabo, por ejemplo meramente para acatar una convención social. Uno pierde objetos si se ha enemistado con la persona a quien ese objeto recuerda, por ejemplo la que nos lo obsequió. Uno se equivoca de tren si hace de mala gana ese viaje y preferiría dirigirse hacia otra parte. El motivo de evitar displacer se muestra con la mayor nitidez en el olvido de impresiones y vivencias, como lo habían notado numerosos autores ya antes de la

[2] *Psicopatología de la vida cotidiana* [Freud, 1901*b*]. Véanse también los trabajos de Maeder, Brill, Jones, Rank, etc., sobre el tema [y la parte I de las *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (Freud, 1916-17)].

época del psicoanálisis. La memoria es parcial y proclive a excluir de la reproducción todas las vivencias a las que adhiere un afecto penoso, por más que no en todos los casos consiga realizar esa tendencia.

Otras veces el análisis de una operación fallida es menos simple y lleva a unas resoluciones menos trasparentes, a consecuencia de la intromisión de un proceso que llamamos *desplazamiento.* Por ejemplo, uno olvida también el nombre de una persona contra la cual no tiene nada; pero el análisis demuestra que ese nombre ha despertado por vía asociativa el recuerdo de otra persona de nombre idéntico, o que suena parecido, que tiene justificados títulos para nuestra aversión. Y a raíz de ese nexo, el nombre de la persona inocente se olvidó; el propósito de olvidar se desplazó, por así decir, a lo largo de cierta vía de la asociación.

Por otra parte, el propósito de evitar displacer no es el único que se realiza a través de operaciones fallidas. El análisis descubre en muchos casos otras tendencias que fueron sofocadas en la situación respectiva y de igual modo tuvieron que exteriorizarse desde el trasfondo como unas perturbaciones. Así, el desliz en el habla a menudo sirve para delatar opiniones que uno debería mantener en secreto ante el interlocutor. Los grandes poetas han entendido en este sentido los deslices en el habla, y los han utilizado en sus obras. La pérdida de objetos valiosos resulta ser con frecuencia una acción sacrificial destinada a evitar una desgracia esperada, y buena parte de nuestra superstición sigue abriéndose paso en las personas cultas en la forma de operaciones fallidas. El extravío de objetos no es, por lo común, sino una eliminación de ellos; roturas de cosas se emprenden, de una manera no deliberada al parecer, para constreñir a su sustitución por algo mejor, etc.

El esclarecimiento psicoanalítico de las operaciones fallidas conlleva algunos leves retoques en la imagen del mundo, no importa cuán ínfimos puedan ser los fenómenos considerados. También a los seres humanos normales los hallamos movidos por tendencias opuestas mucho más a menudo de lo que habríamos creído. El número de los eventos que hemos llamado «casuales» experimenta notable restricción. Es casi un consuelo que, las más de las veces, la pérdida de objetos no se cuente entre las contingencias de la vida; nuestra torpeza con harta frecuencia se convierte en el pretexto de nuestros secretos propósitos. Empero, más significativo es que muchos accidentes graves, que de otro modo atribuiríamos al acaso, revelan al análisis la participación de la voluntad propia, si bien no

claramente confesada. El distingo, a menudo tan difícil en la práctica, entre una desgracia casual y una muerte que se buscó adrede se vuelve todavía más dudoso por obra del abordaje analítico.

Si el esclarecimiento de las operaciones fallidas debe su valor teórico a lo fácil de su solución y la frecuencia con que estos fenómenos acaecen aun en los seres humanos normales, este resultado del psicoanálisis empequeñece su valor frente a otro, logrado en un diverso fenómeno de la vida anímica de las personas sanas. Me refiero a la interpretación de los *sueños*, la que dio inicio al destino del psicoanálisis de afirmarse en oposición a la ciencia oficial. La investigación médica declara al sueño un fenómeno puramente somático carente de sentido y de significado, ve en él la exteriorización de reacciones del órgano del alma, sumergido en el estado del dormir, ante unos estímulos corporales que le imponen un parcial despertar. El psicoanálisis eleva al sueño a la condición de un acto psíquico que posee sentido, propósito y un puesto dentro de la vida anímica del individuo, y al hacerlo se sitúa por encima de la ajenidad, la incoherencia y lo absurdo del sueño. Los estímulos corporales desempeñan en él sólo el papel de unos materiales que son procesados por la formación del sueño. No hay acuerdo posible entre estas dos concepciones sobre el sueño. En contra de la concepción fisiológica habla su infecundidad, y en favor de la psicoanalítica se puede aducir que ha traducido a su sentido varios millares de sueños, apreciándolos para el conocimiento de la vida anímica íntima de los hombres.

He tratado el sustantivo tema de la interpretación de los sueños en una obra publicada en 1900, y he tenido la satisfacción de que casi todos los colaboradores del psicoanálisis corroboraran e hicieran progresar las doctrinas allí sustentadas mediante sus propios aportes.[3] Por general acuerdo se asevera que la interpretación de los sueños es la piedra fundamental del trabajo psicoanalítico y sus resultados constituyen la contribución más importante del psicoanálisis a la psicología.

Aquí no me es posible ni exponer la técnica mediante la

[3] *La interpretación de los sueños* (1900*a*). Véase también mi ensayo, más breve, *Sobre el sueño* (1901*a*), y otros escritos de Rank, Stekel, Jones, Silberer, Brill, Maeder, Abraham, Ferenczi, etc. [así como la parte II de las *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (Freud, 1916-17)].

cual se obtiene la interpretación del sueño, ni dar razón de los resultados a que nos ha llevado la elaboración psicoanalítica del sueño. Me veo precisado a ceñirme a la formulación de algunos conceptos nuevos, a comunicar las conclusiones y poner de relieve su significación para la psicología normal.

El psicoanálisis enseña, pues: todo sueño está provisto de sentido, su ajenidad se debe a unas desfiguraciones que se emprendieron sobre la expresión de su sentido, su carácter absurdo es deliberado y expresa burla, escarnio y contradicción, su incoherencia es indiferente para la interpretación. El sueño tal como lo recordamos tras el despertar debe llamarse *contenido manifiesto del sueño*. Mediante el trabajo de su interpretación uno se verá llevado a los *pensamientos oníricos latentes* que se esconden tras el contenido manifiesto y se hacen subrogar por este último. Estos pensamientos oníricos latentes ya no son ajenos, incoherentes o absurdos, sino que forman parte, y con pleno derecho, de nuestro pensar de vigilia. Llamamos *trabajo del sueño* al proceso que ha mudado los pensamientos oníricos latentes en el contenido manifiesto del sueño; lleva a cabo la desfiguración a consecuencia de la cual ya no discernimos los pensamientos oníricos en el contenido del sueño.

El trabajo del sueño es un proceso psicológico de una índole tal que la psicología no había conocido hasta entonces. Reclama nuestro interés en dos direcciones principales. En primer lugar, porque nos señala procesos novedosos como la *condensación* (de representaciones) o el *desplazamiento* (del acento psíquico desde una representación hasta otra), procesos que en la vida despierta no hemos descubierto, o los hemos encontrado sólo como base de las llamadas «falacias». En segundo lugar, porque nos permite colegir en la vida anímica un juego de fuerzas cuya acción eficaz estaba oculta para nuestra percepción conciente. Nos enteramos de que en nosotros existe una *censura*, una instancia examinadora que decide si una representación aflorante tiene permitido alcanzar la conciencia, y excluye sin miramiento, hasta donde llega su poder, lo que provocaría o volvería a despertar displacer. En este punto nos acordamos de que también en el análisis de las operaciones fallidas obtuvimos indicios de esa tendencia a evitar el displacer que traerían consigo ciertos recuerdos, como también de los conflictos entre las tendencias de la vida anímica.

El estudio del trabajo del sueño nos impone irrebatiblemente una concepción de la vida anímica que parece zanjar los problemas más disputados de la psicología. El trabajo

del sueño nos constriñe a suponer una actividad psíquica *inconciente* más abarcadora y sustantiva que la por nosotros consabida, conectada con la conciencia. (Agregaremos algunas palabras sobre esto cuando elucidemos el interés filosófico en el psicoanálisis [pág. 181].) Nos permite emprender una articulación del aparato psíquico en instancias o sistemas diferentes, y nos muestra que en el sistema de la actividad anímica conciente discurren procesos de índole por entero diversa a los que percibimos en la conciencia.

La función del trabajo del sueño es siempre y únicamente preservar el dormir. «El sueño es el guardián del dormir». En cuanto a los pensamientos oníricos, pueden entrar al servicio de las más diversas funciones anímicas. El trabajo del sueño cumple su tarea figurando como cumplido, por vía alucinatoria, un *deseo* que se eleva desde los pensamientos oníricos.

Es lícito enunciar, sin ninguna duda, que el estudio psicoanalítico de los sueños ha inaugurado una perspectiva sobre una *psicología de lo profundo* no vislumbrada hasta ese momento.[4] Serán necesarios radicales cambios en la psicología normal para ponerla de acuerdo con estas nuevas intelecciones.

En el marco de esta exposición es de todo punto imposible agotar el interés psicológico en la interpretación de los sueños. No olvidemos que nuestro propósito reside sólo en destacar que el sueño está *provisto de sentido* y es un *objeto de la psicología*, y prosigamos con las nuevas adquisiciones para la psicología en el campo patológico.

Las novedades psicológicas dilucidadas en el sueño y en las operaciones fallidas por fuerza habrán de contribuir a esclarecer otros fenómenos si es que hemos de creer en su valor, y aun en su existencia misma. Y bien; el psicoanálisis en efecto ha demostrado que los supuestos de la actividad anímica inconciente, de la censura y de la represión, de la desfiguración y la formación sustitutiva, adquiridos mediante el análisis de aquellos fenómenos normales, nos posibilitan también un primer entendimiento de una serie de fenómenos patológicos; nos ponen al alcance de la mano, por así decir, las llaves de todos los enigmas de la psicología de las neurosis. Así, el sueño pasa a ser el arquetipo normal de todas las formaciones *psicopatológicas*. Quien com-

[4] El psicoanálisis no postula en la actualidad relación alguna entre esta tópica psíquica y una estratificación anatómica o capas histológicas.

II. El interés del psicoanálisis para las ciencias no psicológicas

A. El interés para la ciencia del lenguaje

Sin duda trasgredo el significado usual de los términos cuando postulo el interés del psicoanálisis para el investigador de la *lengua*. Por «lenguaje» no se debe entender aquí la mera expresión de pensamientos en palabras, sino también el lenguaje de los gestos y cualquier otro modo de expresar una actividad anímica, por ejemplo la escritura. Es que es lícito aducir que las interpretaciones del psicoanálisis son sobre todo unas traducciones de un modo de expresión que nos resulta ajeno, al modo familiar para nuestro pensamiento. Cuando interpretamos un sueño, no hacemos más que traducir un cierto contenido de pensamiento (los pensamientos oníricos latentes), del «lenguaje del sueño» al de nuestra vida de vigilia. De esa manera se toma conocimiento de las peculiaridades de ese lenguaje del sueño y se recibe la impresión de que pertenece a un sistema expresivo arcaico en grado sumo. Por ejemplo, la negación {*Negation*} nunca se designa en especial en el lenguaje del sueño. En su contenido, los opuestos se subrogan uno al otro, y son figurados mediante un mismo elemento. O, como también se puede decir: en el lenguaje del sueño los conceptos son todavía ambivalentes, reúnen dentro de sí significados contrapuestos, tal como supone el lingüista que ocurría en el caso de las raíces más antiguas de las lenguas históricas.[1] Otro carácter llamativo de nuestro lenguaje del sueño es el frecuentísimo empleo de los símbolos, que en cierta medida permiten traducir el contenido del sueño independientemente de las asociaciones individuales {del soñante}. La investigación todavía no aprehendió con claridad la naturaleza de estos símbolos; se trata de sustituciones y comparaciones basadas en similitudes en parte evidentes; empero, en otra parte de estos símbolos hemos perdido la noticia conciente del conjeturable *tertium comparationis*. Acaso es-

[1] Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas, véase Abel [1884] y mi reseña de su trabajo [Freud, 1910*e*].

tos últimos, justamente, provengan de las fases más antiguas del desarrollo del lenguaje y la formación de conceptos. En el sueño son sobre todo los órganos y desempeños sexuales los que experimentan una figuración simbólica en lugar de una directa. Un lingüista, Hans Sperber (de Upsala), ha intentado demostrar hace poco (1912) que palabras que en su origen significaban actividades sexuales han llegado a un cambio de significado extraordinariamente rico sobre la base de tal comparación.

Si reparamos en que los medios figurativos del sueño son principalmente imágenes visuales, y no palabras, nos parecerá mucho más adecuado comparar al sueño con un sistema de escritura que con una lengua. De hecho, la interpretación de un sueño es en un todo análoga al desciframiento de una escritura figural antigua, como los jeroglíficos egipcios. Aquí como allí hay elementos que no están destinados a la interpretación, o consecuentemente a la lectura, sino sólo a asegurar, como unos determinativos, que otros elementos se entiendan. La multivocidad de diversos elementos del sueño halla su correspondiente en aquellos antiguos sistemas de escritura, lo mismo que la omisión de diversas relaciones que tanto en uno como en otro caso tienen que complementarse a partir del contexto. Si este modo de concebir la figuración onírica no ha hallado todavía un mayor desarrollo es debido a la comprensible circunstancia de que el psicoanalista no posee aquellos puntos de vista y conocimientos con los cuales el lingüista abordaría un tema como el del sueño.

El lenguaje del sueño, podría decirse, es el modo de expresión de la actividad anímica inconciente. Pero lo inconciente habla más de un dialecto. Bajo las alteradas condiciones psicológicas que caracterizan a las formas singulares de neurosis, y que las separan entre sí, resultan también unas modificaciones constantes de la expresión para mociones anímicas inconcientes. Mientras que el lenguaje de gestos de la histeria coincide en un todo con el lenguaje figural del sueño, de las visiones, etc., para el lenguaje de pensamiento de la neurosis obsesiva y de las parafrenias (*dementia praecox* y *paranoia*) se obtienen particulares plasmaciones idiomáticas que en una serie de casos ya comprendemos y somos capaces de referir unas a las otras. Por ejemplo, lo que en una histérica se figura mediante el vómito, en el obsesivo se exteriorizará mediante unas penosas medidas protectoras contra la *infección*, y moverá al parafrénico a quejarse o a sospechar que lo *envenenan*. Lo que aquí halla expresión tan diferente es el deseo, reprimido en lo inconciente, de

preñez, o alternativamente la defensa de la persona enferma frente a esa preñez.

B. El interés filosófico

En la medida en que la filosofía se edifica sobre una psicología, no podrá dejar de tomar en cuenta, y de la manera más generosa, los aportes que el psicoanálisis ha hecho a esta última, ni de reaccionar frente a este nuevo enriquecimiento de nuestro saber en forma parecida a lo que ya ha hecho a raíz de todos los progresos significativos de las ciencias especiales. En particular, la postulación de las actividades anímicas inconcientes obligará a la filosofía a tomar partido y, en caso de asentimiento, a modificar sus hipótesis sobre el vínculo de lo anímico con lo corporal a fin de ponerlas en correspondencia con el nuevo conocimiento. Es cierto que la filosofía se ha ocupado repetidas veces del problema de lo inconciente, pero sus exponentes —con pocas excepciones— han adoptado una de las dos posiciones que ahora indicaré. Su inconciente era algo místico, no aprehensible ni demostrable, cuyo nexo con lo anímico permanecía en la oscuridad, o bien identificaron lo anímico con lo conciente y dedujeron luego, de esta definición, que algo inconciente no podía ser anímico ni objeto de la psicología. Tales manifestaciones se deben a que los filósofos apreciaron lo inconciente sin tener noticia de los fenómenos de la actividad anímica inconciente, o sea sin vislumbrar en cuánto se aproximan a los fenómenos concientes ni en qué se diferencian de estos. Pero si luego de tomar noticia de aquellos uno quiere aferrarse a la convención que iguala lo conciente con lo psíquico, negando entonces carácter psíquico a lo inconciente, por cierto que nada se podrá objetar, salvo que semejante separación demuestra ser muy poco práctica. En efecto, desde el lado de su nexo con lo conciente, con lo cual tiene tantas cosas en común, es fácil describir lo inconciente y perseguirlo en sus desarrollos; en cambio, todavía hoy parece enteramente excluido aproximársele por el lado del proceso físico. Por tanto, tiene que seguir siendo objeto de la psicología.

Aún de otro modo puede la filosofía recibir incitación del psicoanálisis, a saber, convirtiéndose ella misma en su objeto. Las doctrinas y sistemas filosóficos son la obra de un reducido número de personas de sobresalientes dotes individuales; en ninguna otra ciencia la personalidad del traba-

jador científico alcanza ni aproximadamente un papel tan descollante como en la filosofía. Ahora bien, sólo el psicoanálisis nos ha permitido proporcionar una psicografía de la personalidad. (Cf. *infra*, «El interés sociológico», pág. 190.) Nos da a conocer las unidades afectivas —los complejos dependientes de pulsiones— que cabe presuponer en todo individuo y nos guía en el estudio de las trasmudaciones y resultados finales que provienen de esas fuerzas pulsionales. Revela los vínculos existentes entre las disposiciones constitucionales y los destinos vitales de una persona, y los logros que le son posibles en virtud de unas particulares dotes. Así es capaz de colegir de una manera más o menos certera, a partir de la obra del artista, su personalidad íntima, que tras ella se esconde. De igual modo, el psicoanálisis puede pesquisar la motivación subjetiva e individual de doctrinas filosóficas pretendidamente surgidas de un trabajo lógico imparcial, y hasta indicar a la crítica los puntos débiles del sistema. Ocuparse de esta crítica como tal no es asunto del psicoanálisis, puesto que, como bien se comprende, el determinismo psicológico de una doctrina no excluye su corrección científica.

C. El interés biológico

A diferencia de otras ciencias jóvenes, el psicoanálisis no tuvo el destino de ser saludado con esperanzada simpatía por los interesados en el progreso del conocimiento. Durante largo tiempo no se le prestó oídos, y cuando al fin ya no se pudo desdeñarlo más, fue objeto, por razones afectivas, de la más violenta hostilización por parte de quienes ni se habían tomado el trabajo de estudiarlo. Debe esa inamistosa recepción a una circunstancia: le cupo en suerte descubrir muy temprano, en sus objetos de investigación, que la contracción de neurosis expresaba una perturbación de la *función sexual*, y por eso tuvo razones para consagrarse a la exploración de esta última, tanto tiempo ignorada. Pero quien se atenga al requisito de que el juicio científico no puede ser influido por actitudes afectivas, concederá al psicoanálisis, en virtud de esta orientación suya de estudio, un elevado interés biológico y apreciará las resistencias que contra él se levantan como otras tantas pruebas en favor de sus aseveraciones.

El psicoanálisis ha hecho justicia a la función sexual humana persiguiendo hasta en los detalles su significatividad

para la vida anímica y práctica, significatividad destacada por tantísimos poetas y muchos filósofos, pero nunca admitida por la ciencia.[2] Para este propósito, el concepto de la sexualidad, indebidamente restringido, debió experimentar primero una ampliación que pudo justificarse invocando las trasgresiones de la sexualidad (las llamadas «perversiones») y el comportamiento del niño. Se demostró insostenible seguir aseverando que la niñez es asexual y sólo en la pubertad es tomada por asalto debido a la irrupción repentina de las mociones sexuales. Al contrario, la observación, con tal que se librara de su enceguecimiento por obra de intereses y prejuicios, podía probar fácilmente que en el niño existen, casi en todos sus períodos y desde el comienzo mismo, intereses y quehaceres sexuales. Esta sexualidad infantil no ve reducida su significatividad por el hecho de que no sea posible trazar con certeza en todo lugar sus fronteras con el obrar asexual del niño. Por otra parte, es algo diverso de la sexualidad llamada «normal» del adulto. Su alcance abarca los gérmenes de todos aquellos quehaceres sexuales que luego habrán de contraponerse de manera ríspida, como perversiones, a la vida sexual normal, y que en ese momento no podrán menos que aparecer inconcebibles y viciosos. Desde la sexualidad infantil surge la normal del adulto a través de una serie de procesos de desarrollo, composiciones, escisiones y sofocaciones, que casi nunca se producen con la perfección ideal y por eso dejan como secuela las predisposiciones a que la función involucione en estados patológicos.

La sexualidad infantil permite discernir otras dos propiedades que revisten significatividad para la concepción biológica. Revela estar compuesta por una serie de pulsiones parciales que aparecen anudadas a ciertas regiones del cuerpo —zonas erógenas—, de las que algunas se presentan desde el comienzo como pares de opuestos —como una pulsión con una meta activa y una pasiva—. Así como más tarde, en estados de anhelo sexual, no son sólo los órganos sexuales de la persona amada los que se convierten en objeto sexual, sino su cuerpo entero, desde el comienzo mismo no meramente los genitales, sino además otras diversas partes del cuerpo, constituyen los almácigos donde se origina la excitación sexual y, con una estimulación apropiada, producen placer sexual. Con esto se entrama de manera íntima el segundo carácter de la sexualidad infantil, su inicial apunta-

[2] [Véase al respecto *Tres ensayos de teoría sexual* (Freud, 1905*d*), *AE*, 7, pág. 109.]

lamiento en las funciones de la nutrición y excretorias, que sirven a la conservación de sí, y probablemente también en las de la excitación muscular y la actividad sensorial.

Si con ayuda del psicoanálisis estudiamos la sexualidad en el individuo maduro y abordamos la vida del niño a la luz de las intelecciones así obtenidas, la sexualidad ya no nos aparece como una función al exclusivo servicio de la reproducción, equiparable a la digestión o la respiración, etc., sino como algo mucho más autónomo, que, antes bien, se contrapone a todas las otras actividades del individuo y se introduce con violencia en la unidad de la economía individual sólo mediante un complicado desarrollo, rico en restricciones. El caso, bien concebible en la teoría, de que los intereses de estas aspiraciones sexuales no coincidan con los de la autoconservación individual parece hallarse realizado en el grupo patológico de las neurosis, pues la fórmula última que el psicoanálisis ha decantado sobre la naturaleza de las neurosis reza: El conflicto primordial del cual surgen las neurosis es el que se entabla entre las pulsiones que conservan al yo y las pulsiones sexuales. Las neurosis corresponden a un avasallamiento más o menos parcial del yo por la sexualidad, después que el yo fracasó en el intento de sofocarla.

Hemos considerado necesario mantener alejados los puntos de vista biológicos en el curso del trabajo psicoanalítico, y no emplearlos ni siquiera con fines heurísticos a fin de no equivocarnos en la apreciación imparcial de los sumarios de hechos psicoanalíticos que teníamos ante nosotros. Empero, luego de consumar el trabajo psicoanalítico, nos vimos precisados a hallar su enlace con la biología, y podemos declararnos contentos si ahora ese enlace ya parece haberse certificado en este o aquel punto esencial. La oposición entre pulsiones yoicas y pulsión sexual, a la que debimos reconducir la génesis de las neurosis, se continúa, en el ámbito biológico, como oposición entre unas pulsiones que sirven a la conservación del individuo y otras que procuran la pervivencia de la especie. En la biología nos sale al paso la representación más abarcadora del plasma germinal inmortal, del cual los individuos efímeros dependen como unos órganos que se desarrollaran en orden sucesivo; y sólo a partir de esa representación podemos comprender rectamente el papel de las fuerzas pulsionales sexuales en la fisiología y psicología del individuo.

A pesar de todo nuestro empeño por evitar que términos y puntos de vista biológicos pasen a presidir el trabajo psicoanalítico, nos resulta imposible dejar de usarlos ya para

la descripción de los fenómenos que estudiamos. No podemos evitar la «pulsión» como concepto fronterizo entre una concepción psicológica y una biológica, y hablamos de cualidades y aspiraciones anímicas «masculinas» y «femeninas» cuando en sentido estricto las diferencias entre los sexos no pueden reclamar para sí una característica psíquica particular. Lo que en nuestra vida corriente llamamos «masculino» o «femenino» se reduce para el abordaje psicológico a los caracteres de la actividad y de la pasividad, es decir, a unas propiedades que no se enuncian sobre las pulsiones mismas, sino sobre sus metas. En la relación de comunidad que de ordinario muestran en el interior de la vida anímica tales pulsiones «activas» y «pasivas» se espeja la bisexualidad de los individuos, que se cuenta entre las premisas clínicas del psicoanálisis.

Me consideraré satisfecho si estas escasas puntualizaciones han puesto de relieve la vastísima mediación que el psicoanálisis establece entre la biología y la psicología.

D. El interés para la psicología evolutiva

No cualquier análisis de fenómenos psicológicos merecerá el nombre de «psicoanálisis». Este último implica algo más que desagregar unos fenómenos compuestos en sus elementos simples; consiste en reconducir una formación psíquica a otras que la precedieron en el tiempo y desde las cuales se ha desarrollado. El procedimiento psicoanalítico médico no podía eliminar síntoma patológico alguno sin rastrear su génesis y su desarrollo: así el psicoanálisis, desde su mismo comienzo, se vio llevado a perseguir procesos de desarrollo. Primero descubrió la génesis de ciertos síntomas neuróticos, y en su ulterior progreso se vio precisado a abordar otras formaciones psíquicas y a realizar con respecto a ellas el trabajo de una psicología genética {*genetischen Psychologie*}.

El psicoanálisis tuvo que derivar la vida anímica del adulto de la del niño, tomar en serio el aforismo «El niño es el padre del hombre». Ha rastreado la continuidad entre la psique infantil y la del adulto, pero también notó las trasmudaciones y los reordenamientos que sobrevienen en ese camino. La mayoría de nosotros tenemos una laguna en la memoria de nuestros primeros años infantiles, de los que conservamos sólo unos jirones de recuerdo. Es lícito afirmar que el psicoanálisis ha llenado esa laguna, ha eli-

minado esa amnesia de la niñez de los seres humanos. (Cf. *infra*, «El interés pedagógico» [pág. 191].)

A medida que se profundizaba en la vida anímica infantil se obtenían algunos notabilísimos hallazgos. Así se corroboró lo que a menudo se había vislumbrado antes: la extraordinaria significatividad que para toda la posterior orientación de un hombre poseen las impresiones de su niñez, en particular las de su primera infancia. Pero así se tropezaba con una paradoja psicológica que sólo para la concepción psicoanalítica no es tal, a saber: que justamente esas impresiones, las más significativas entre todas, no se conservaran en la memoria de los años posteriores. El psicoanálisis ha podido comprobar con la máxima nitidez para la vida sexual este carácter paradigmático e imborrable de las vivencias más tempranas. «*On revient toujours à ses premiers amours*»,* he ahí una positiva verdad. Los numerosos enigmas de la vida amorosa de los adultos sólo se solucionan cuando se ponen de relieve los factores infantiles en el amor. Para la teoría de estos efectos importa el hecho de que las primeras vivencias infantiles no le sobrevienen al individuo sólo como unas contingencias, sino que también corresponden a los primeros quehaceres de la disposición constitucional congénita.

Otro descubrimiento, mucho más sorprendente, nos dice que de las formaciones anímicas infantiles nada sucumbe en el adulto a pesar de todo el desarrollo posterior. Todos los deseos, mociones pulsionales, modos de reaccionar y actitudes del niño son pesquisables todavía presentes en el hombre maduro, y bajo constelaciones apropiadas pueden salir a la luz nuevamente. No están destruidos, sino situados bajo unas capas que se les han superpuesto, como se ve precisada a decirlo la psicología psicoanalítica con su modo de figuración espacial. Así, se convierte en un carácter del pasado anímico no ser devorado por sus retoños, como lo es el histórico; persiste junto a lo que devino desde él, sea de una manera sólo virtual o en una simultaneidad real. Prueba de esta aseveración es que el sueño de los hombres normales revive noche tras noche el carácter infantil de estos y reconduce su entera vida anímica a un estadio infantil. Este mismo regreso al infantilismo psíquico (*regresión*) se pone de relieve en las neurosis y psicosis, cuyas peculiaridades pueden ser descritas en buena parte como arcaísmos psíquicos. En la intensidad que los restos infantiles hayan conservado en la vida anímica vemos la medida de la pre-

* {«Uno vuelve siempre a sus primeros amores».}

disposición a enfermar, de suerte que ella pasa a ser para nosotros la expresión de una inhibición en el desarrollo. Ahora bien, lo que en el material psíquico de un ser humano permaneció infantil, reprimido {desalojado} como inviable, constituye el núcleo de su inconciente, y creemos poder perseguir, en la biografía de nuestros enfermos, cómo eso inconciente, sofrenado por las fuerzas represoras, está al acecho para pasar al quehacer práctico y aprovecha las oportunidades cuando las formaciones psíquicas más tardías y elevadas no consiguen sobreponerse a las dificultades del mundo real.

En estos últimos años los autores psicoanalíticos [3] han reparado en que la tesis «la ontogénesis es una repetición de la filogénesis» tiene que ser también aplicable a la vida anímica, lo cual dio nacimiento a una nueva ampliación del interés psicoanalítico.

E. El interés para la historia de la cultura

La comparación de la infancia del individuo humano con la historia temprana de los pueblos ya se ha revelado fecunda en muchos sentidos, y ello a pesar de que este trabajo apenas se encuentra en sus inicios. En él, el modo de pensar psicoanalítico se comporta como un nuevo instrumento de investigación. El aplicar sus premisas a la psicología de los pueblos permite tanto plantear problemas nuevos como ver bajo una luz diferente los ya elaborados y contribuir a solucionarlos.

En primer lugar, parece de todo punto posible trasferir a productos de la fantasía de los pueblos, como lo son el mito y los cuentos tradicionales, la concepción psicoanalítica obtenida a raíz del sueño.[4] Hace tiempo que ha sido propuesta la tarea de interpretar esas formaciones; se les sospecha un «sentido secreto», y se espera que presenten variantes y trasmudaciones que oculten ese sentido. Y el psicoanálisis, de sus trabajos con el sueño y la neurosis, trae el saber sobre los caminos técnicos para colegir tales desfiguraciones. Y también, en una serie de casos, es capaz de descubrir los motivos ocultos que causaron esas mudanzas del mito respecto de su sentido originario. No le parece que el primer envión para la formación de mitos pudiera haberlo

[3] Abraham, Spielrein y Jung.
[4] Cf. Abraham, Rank y Jung.

proporcionado la necesidad de explicar los fenómenos naturales y de dar razón de unos preceptos y usos de la cultura que se habían vuelto incomprensibles, sino que lo busca en los mismos «complejos» psíquicos, en las mismas aspiraciones afectivas que ha rastreado en el fondo de los sueños y de las formaciones de síntoma.

Mediante idéntica trasferencia de sus puntos de vista, premisas y conocimientos, el psicoanálisis se habilita para arrojar luz sobre los orígenes de nuestras grandes instituciones culturales: la religión, la eticidad, el derecho, la filosofía.[5] Al pesquisar las situaciones psicológicas primitivas de las que pudieron surgir las impulsiones para esas creaciones, se ve capacitado para refutar muchos intentos de explicación que se basaban en alguna provisionalidad psicológica, y sustituirlos por unas intelecciones que calan a mayor profundidad.

El psicoanálisis establece un íntimo vínculo entre todas estas operaciones psíquicas del individuo y las comunidades, puesto que para ambos postula la misma fuente dinámica. Parte de la representación básica de que la principal función del mecanismo anímico es aligerar a la criatura de las tensiones que le producen sus necesidades. Un tramo de esa tarea es solucionable por vía de satisfacción, que uno le arranca al mundo exterior; para este fin se requiere el gobierno sobre el mundo real. A otra parte de estas necesidades —entre ellas, esencialmente, ciertas aspiraciones afectivas—, la realidad por regla general les deniega la satisfacción. De aquí se sigue un segundo tramo de aquella tarea: procurar una tramitación de otra índole a las aspiraciones insatisfechas. Toda historia de la cultura no hace sino mostrar los caminos que los seres humanos han emprendido para la ligazón {*Bindung*} de sus deseos insatisfechos, bajo las condiciones cambiantes, y alteradas por el progreso técnico, de permisión y denegación por la realidad.

La indagación de los pueblos primitivos nos muestra a los hombres presos, al comienzo, de la creencia infantil en la omnipotencia,[6] y nos permite comprender una multitud de formaciones anímicas como otros tantos esfuerzos por desconocer {*ableugnen*} las perturbaciones de esa omnipotencia y de ese modo mantener la realidad apartada de todo influjo sobre la vida afectiva, todo el tiempo que no se la puede gobernar mejor y aprovecharla para la satisfacción. El prin-

[5] Sobre unas primeras tentativas en esta dirección, cf. Jung (1911-12) y Freud (1912-13).

[6] Cf. Ferenczi (1913*c*) y Freud (1912-13, cap. III [*supra*, págs. 89 y sigs.]).

cipio de la evitación de displacer rige el obrar humano hasta el momento en que es relevado por otro principio mejor, el de la adaptación al mundo exterior. Paralelo al progresivo gobierno que los hombres adquieren sobre el mundo discurre un desarrollo de su cosmovisión que se extraña cada vez más de la creencia originaria en la omnipotencia y se remonta desde la fase animista, pasando por la religiosa, hasta la científica. Dentro de esta concatenación, mito, religión y eticidad se insertan como unos intentos de procurarse resarcimiento por la deficiente satisfacción de los deseos.

El conocimiento de las neurosis que los individuos contraen ha prestado buenos servicios para entender las grandes instituciones sociales, pues las neurosis mismas se revelan como unos intentos de solucionar por vía individual los problemas de la compensación de los deseos, problemas que deben ser resueltos socialmente por las instituciones. El relegamiento del factor social y el predominio del factor sexual hacen que estas soluciones neuróticas de la tarea psicológica sean unas caricaturas que sólo sirven para nuestro esclarecimiento de estos sustantivos problemas.

F. El interés para la ciencia del arte

Sobre algunos de los problemas relativos al arte y al artista, el abordaje psicoanalítico proporciona una información satisfactoria; otros se le escapan por completo. Discierne también en el ejercicio del arte una actividad que se propone el apaciguamiento de deseos no tramitados, y ello en primer término, desde luego, en el propio artista creador y, en segundo, en su lector o espectador. Las fuerzas pulsionales del arte son los mismos conflictos que empujan a la neurosis a otros individuos y han movido a la sociedad a edificar sus instituciones. No es asunto de la psicología averiguar de dónde le viene al artista la capacidad para crear. Lo que el artista busca en primer lugar es autoliberación, y la aporta a otros que padecen de los mismos deseos retenidos al comunicarles su obra.[7] Es verdad que figura como cumplidas sus más personales fantasías de deseo, pero ellas se convierten en obra de arte sólo mediante una refundición que mitigue lo chocante de esos deseos, oculte su origen personal y observe unas reglas de belleza que

[7] Cf. Rank (1907).

soborne a los demás con unos incentivos de placer. No le resulta difícil al psicoanálisis pesquisar, junto a la parte manifiesta del goce artístico, una parte latente, pero mucho más eficaz, que proviene de las fuentes escondidas de la liberación de lo pulsional. El nexo entre las impresiones de la infancia y peripecias de vida del artista, por un lado, y por el otro sus obras como reacciones frente a esas incitaciones, constituye uno de los más atractivos objetos del abordaje analítico.[8]

En lo demás, la mayoría de los problemas del crear y el gozar artísticos aún aguardan una elaboración que arroje sobre ellos la luz de un discernimiento analítico y les indique su puesto dentro del complicado edificio de las compensaciones de deseo del ser humano. Como una realidad objetiva convencionalmente admitida, en la cual, merced a la ilusión artística, unos símbolos y formaciones sustitutivas son capaces de provocar afectos reales y efectivos, el arte constituye el reino intermedio entre la realidad que deniega los deseos y el mundo de fantasía que los cumple, un ámbito en el cual, por así decir, han permanecido en vigor los afanes de omnipotencia de la humanidad primitiva.

G. El interés sociológico

Es cierto que el psicoanálisis ha tomado por objeto la psique individual, pero a raíz de su exploración no podían escapársele las bases afectivas del vínculo del individuo con la sociedad. Ha descubierto que los sentimientos sociales son portadores, por lo común, de un erotismo cuyo hiperrelieve y represión subsiguiente es la peculiaridad de un grupo determinado de perturbaciones anímicas. Ha discernido el carácter asocial de las neurosis en general, todas las cuales aspiran a esforzar al individuo fuera de la sociedad y sustituirle el asilo en el claustro, de épocas anteriores, por el aislamiento de la enfermedad. El intenso sentimiento de culpabilidad que gobierna a tantas neurosis se le revela como la modificación social de la angustia neurótica.

Por otro lado, el psicoanálisis descubre en su más amplia escala la participación que las constelaciones y los requeri-

[8] Cf. Rank (1912*c*). Para la aplicación del psicoanálisis a problemas de estética, véase también mi libro sobre el chiste (1905*c*). [Véanse, asimismo, los estudios de Freud acerca de Leonardo (1910*c*) y Miguel Angel (1914*b*; *infra*, págs. 213 y sigs.).]

mientos sociales tienen en la causación de la neurosis. Las fuerzas que originan la limitación y la represión de lo pulsional por obra del yo surgen, en lo esencial, de la docilidad hacia las exigencias de la cultura. Una constitución y unas vivencias infantiles que de lo contrario no podrían menos que llevar a la neurosis, no provocarán ese efecto si no media esa docilidad o si el círculo social para el cual el individuo vive no plantea tales requerimientos. La vieja afirmación de que el aumento de las afecciones nerviosas es un producto de la cultura recubre al menos la mitad del verdadero estado de cosas. La educación y el ejemplo aportan al individuo joven la exigencia cultural; y toda vez que la represión de lo pulsional sobreviene en este con independencia de ambos factores, cabe suponer que un requerimiento de la prehistoria primordial ha terminado por convertirse en patrimonio heredado y organizado de los seres humanos. Así, el niño que produce de manera espontánea las represiones de lo pulsional no haría sino repetir un fragmento de la historia de la cultura. Lo que hoy es una abstinencia interior antaño fue sólo una exterior, impuesta quizá por el apremio de los tiempos, y de igual modo es posible que alguna vez se convierta en disposición {constitucional} interna a reprimir lo que hoy se presenta a todo individuo en crecimiento como una exigencia exterior de la cultura.

H. El interés pedagógico

El gran interés de la pedagogía por el psicoanálisis descansa en una tesis que se ha vuelto evidente. Sólo puede ser educador quien es capaz de compenetrarse por empatía con el alma infantil, y nosotros los adultos no comprendemos a los niños porque hemos dejado de comprender nuestra propia infancia. Nuestra amnesia de lo infantil es una prueba de cuánto nos hemos enajenado de ella. El psicoanálisis ha descubierto los deseos, formaciones de pensamiento y procesos de desarrollo de la niñez; todos los empeños anteriores fueron enojosamente incompletos y erróneos porque habían dejado por entero de lado un factor de importancia inapreciable: la sexualidad en sus exteriorizaciones corporales y anímicas. El asombro incrédulo con que se ha recibido a las averiguaciones más seguras del psicoanálisis acerca de la infancia —sobre el complejo de Edipo, el enamoramiento de sí mismo (narcisismo), las disposiciones perversas, el erotismo anal, el apetito de saber sexual— mide la distancia

que separa a nuestra vida anímica, a nuestras valoraciones y aun a nuestros procesos de pensamiento, de los del niño, aun los del niño normal.

Cuando los educadores se hayan familiarizado con los resultados del psicoanálisis hallarán más fácil reconciliarse con ciertas fases del desarrollo infantil y, entre otras cosas, no correrán el riesgo de sobrestimar las mociones pulsionales socialmente inservibles o perversas que afloren en el niño. Más bien se abstendrán de intentar una sofocación violenta de esas mociones cuando se enteren de que tales intervenciones a menudo producen unos resultados no menos indeseados que la misma mala conducta que la educación teme dejar pasar en el niño. Una violenta sofocación desde afuera de unas pulsiones intensas en el niño nunca las extingue ni permite su gobierno, sino que consigue una represión en virtud de la cual se establece la inclinación a contraer más tarde una neurosis. El psicoanálisis tiene a menudo oportunidad de averiguar cuánto contribuye a producir enfermedades nerviosas la severidad inoportuna e ininteligente de la educación, o bien a expensas de cuántas pérdidas en la capacidad de producir y de gozar se obtiene la normalidad exigida. Pero puede también enseñar cuán valiosas contribuciones a la formación del carácter prestan estas pulsiones asociales y perversas del niño cuando no son sometidas a la represión, sino apartadas de sus metas originarias y dirigidas a unas más valiosas, en virtud del proceso de la llamada *sublimación.* Nuestras mejores virtudes se han desarrollado como unas formaciones reactivas y sublimaciones sobre el terreno de las peores disposiciones {constitucionales}. La educación debería poner un cuidado extremo en no cegar estas preciosas fuentes de fuerza y limitarse a promover los procesos por los cuales esas energías pueden guiarse hacia el buen camino. En manos de una pedagogía esclarecida por el psicoanálisis descansa cuanto podemos esperar de una profilaxis individual de las neurosis.[9]

En este ensayo no podía proponerme la tarea de exponer el alcance y contenido del psicoanálisis, sus premisas, problemas y conclusiones, ante un público interesado en las ciencias. Mi propósito estará cumplido si se ha vuelto evidente cuán numerosos son los ámbitos del saber para los cuales resulta interesante, y cuán ricos enlaces empieza a establecer entre ellos.

[9] Véanse los escritos del pastor de Zurich, doctor Oskar Pfister

Experiencias y ejemplos extraídos de la práctica analítica (1913)

Nota introductoria

«Erfahrungen und Beispiele aus der analytischen Praxis»

Ediciones en alemán

1913 *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, **1**, nº 4, págs. 377-82. (N^os.^ 1, 2, 3, 4, 9, 10, 13, 15, 19, 20, 21 y 22 de Freud.)
1928 *GS*, **11**, págs. 301-3. (Introducción y n^os.^ 13, 15, 19 y 22.)
1931 *Neurosenlehre und Technik*, págs. 306-8. (Introducción y n^os.^ 13, 15, 19 y 22.)
1946 *GW*, **10**, págs. 40-2. (Introducción y n^os.^ 13, 15, 19 y 22.)
1972 *SA*, **2**, págs. 239, 349, 350, 398-9, 417-8.
Los ítems 1, 2, 3, 9, 10, 19 y 20 fueron incluidos en *La interpretación de los sueños* desde la 4ª ed. (1914) en adelante.

Traducciones en castellano *

1944 «Experiencias y ejemplos de la práctica analítica». *EA*, **19**, págs. 305-8. Traducción de Ludovico Rosenthal.
1955 Igual título. *SR*, **19**, págs. 261-3. El mismo traductor.
1968 Igual título. *BN* (3 vols.), **3**, págs. 178-80.
1972 Igual título. *BN* (9 vols.), **5**, págs. 1675-8.

Al aparecer por primera vez en *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, esta nómina abarcaba veintidós ítems; doce de ellos pertenecían a Freud, nueve eran de Ferenczi y uno de Tausk. Había también una introducción cuyo autor no figuraba, pero que presumiblemente era Freud, ya que se la incluyó en los *Gesammelte Schriften*. (Véase, asimis-

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xi y *n*. 6.}

mo, pág. 197, *n.* 1.) Siete de los ítems de Freud fueron luego agregados, con muy pequeñas variantes, a la 4ª y siguientes ediciones de *La interpretación de los sueños* (1900*a*). La introducción y cuatro de los ítems de Freud se reimprimieron en *Gesammelte Schriften* y en *Gesammelte Werke*, aunque en realidad uno de ellos ya había sido incorporado a *La interpretación de los sueños.* Quedan así dos ítems (los números 4 y 21) que nunca fueron reimpresos en alemán.

Aquí se trascribe todo lo que en la versión original pertenecía a Freud. Nos ha parecido más sencillo conservar la numeración primitiva de los ítems; los números faltantes corresponden a las contribuciones de Ferenczi y Tausk.

James Strachey

La colección de pequeñas contribuciones de la que aquí ofrecemos una primera tanda requiere algunas palabras introductorias. Los casos clínicos en los cuales el psicoanalista hace sus observaciones poseen desde luego valor desigual en cuanto a aumentar la riqueza de sus conocimientos. Los hay en que debe aplicar todo lo que él sabe, y no aprende nada nuevo; otros le presentan lo ya consabido con una particular nitidez y bien aislado, de suerte que a estos enfermos no sólo debe corroboraciones, sino también ampliaciones de su saber. Hay derecho a conjeturar que los procesos psíquicos que uno quiere estudiar no son diversos en los casos del primer tipo que en los del segundo, pero uno preferirá describirlos en estos casos favorables y trasparentes. También la historia evolutiva supone que en el reino animal la segmentación del huevo se produce del mismo modo en los que presentan pigmentación intensa, desfavorables para la indagación, que en los de pigmentación escasa, que ella escoge como objetos de estudio.[1]

Ahora bien, los numerosos buenos ejemplos que en el trabajo cotidiano corroboran al analista lo por él consabido se pierden casi siempre, pues su inserción dentro de un nexo a menudo debe aguardar mucho tiempo. Por eso posee cierto valor arbitrar una forma para que esas experiencias y esos ejemplos se publiquen y ofrezcan al conocimiento general, sin que se deba aguardar su elaboración y subordinación bajo determinados puntos de vista.

La sección aquí iniciada quiere ser el espacio donde se pueda insertar ese material. Parece obligada la síntesis más extrema en la exposición; la seriación de los ejemplos no obedece a regla alguna.[2]

[1] [La misma analogía (explicitándola con los huevos «de erizo de mar») fue utilizada por Breuer con idéntico propósito al resumir el caso de Anna O. en *Estudios sobre la histeria* (Breuer y Freud, 1895), *AE*, **2**, pág. 64. Ello podría tomarse tal vez como una confirmación indirecta de que estas palabras introductorias pertenecen a Freud.]

[2] [Otra serie de observaciones que, con el mismo título, se publicó un año más tarde (*Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, **2** (1914), pág. 377) in-

1. Sueño a raíz de una ocasión no discernida

Un hombre de buen dormir despertó cierta mañana, en un lugar veraniego de las montañas del Tirol, con la idea de haber soñado «*El papa ha muerto*». Durante la mañana de ese mismo día, su mujer le preguntó: «¿Oíste hoy temprano el terrible repicar de las campanas?». No lo había oído, pero era evidente que había soñado con eso. La interpretación que su sueño dio de las campanas era su venganza sobre los piadosos tiroleses. Según informaba la prensa, el papa sufría una ligera indisposición por esos días.[3]

2. Las horas del día en los sueños

Con mucha frecuencia hacen las veces de la edad del soñante en algún período particular de su infancia. Así, en un sueño las cinco y cuarto de la mañana significaban la edad de cinco años y tres meses, el significativo momento en que le nació un hermanito. — Muchos ejemplos similares.[4]

3. Figuración de edades en los sueños

Una mujer sueña que *anda con dos niñas pequeñas, cuya diferencia es de quince meses*. La soñante no encuentra ninguna familia conocida a la que esto se le aplique. Ella misma interpreta que las dos niñas figuran a su propia persona y el sueño le dice que los acontecimientos traumáticos de su infancia estuvieron separados por ese lapso (a los tres años y medio, y a los cuatro años y nueve meses).

4. Posición al despertar de un sueño

Una mujer soñó que estaba acostada de espaldas y con las plantas de sus pies presionaba los de otra mujer. El

cluyó una contribución de Freud: «El "gran logro" en el sueño». Fue incorporada a *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **5**, pág. 414, con excepción de un pasaje que damos allí a pie de página. Una tercera y última serie de observaciones, publicada en 1915, no contenía nada de Freud.]

[3] [Véase una versión más amplia de este sueño en *ibid.*, **4**, pág. 244.]

[4] [Este ítem y el siguiente se incluyeron, con unas pocas variantes en *ibid.*, **5**, pág. 411.]

análisis hizo presumir que probablemente estaba pensando en escenas de cabriolas infantiles, con las cuales sustituyó el recuerdo de la observación de un acto sexual. Al despertar se dio cuenta de que, por el contrario, yacía sobre su abdomen con los brazos cruzados, imitando así la posición de un hombre y su abrazo.

9. Dos habitaciones y una habitación

Tuvo un sueño en que vio dos habitaciones familiares que habían sido convertidas en una.

Nada fáctico. El sueño apunta a los genitales femeninos y el ano, que, de niño, él había considerado como un espacio único, la «cola» (de acuerdo con la teoría infantil de la «cloaca»), mientras que ahora sabe que forman dos cavidades y orificios separados. Una figuración invertida.[5]

10. Símbolo del manto

En sueños de mujeres, se ha demostrado sin ninguna duda que un manto {*Mantel*} es símbolo de un hombre. Acaso la homofonía de las palabras tenga algo que ver en esto {*Mann*, hombre}.[6]

13. Pies (zapatos) abochornados

Tras varios días de resistencia, la paciente informa que se ofendió muchísimo porque un joven con quien se topa con regularidad en las cercanías de la casa del médico, y que suele contemplarla admirativamente, la última vez arrojó una mirada de desprecio a sus pies. En verdad, no tiene motivo alguno para avergonzarse de sus pies. Ella misma aporta la solución luego de confesar que creía que ese joven era hijo del médico; por tanto, a consecuencia de la trasferencia, le subroga a su hermano (mayor que ella). Ahora sigue el recuerdo de que hacia los cinco años ella solía acom-

[5] [Este ítem y el siguiente se incluyen en *ibid.*, **5**, págs. 360-1.]

[6] [Esto es objeto de un ulterior examen en la 29ª de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933*a*), *AE*, **22**, pág. 22.]

pañar a su hermano al baño, donde lo miraba orinar. Presa de envidia por no poder hacerlo como él, un día trató de emparejársele haciendo lo mismo (envidia del pene), pero se mojó los zapatos y se enojó mucho cuando su hermano se le burló. Esta experiencia, agrega, comandó su posterior conducta en la escuela. Cuando algo no le salía bien de primer intento, nunca se resolvía a ensayarlo de nuevo, de suerte que fracasó por completo en muchas materias. — Un buen ejemplo de la influencia que lo sexual, como paradigma, obra sobre el carácter.

18. Autocrítica de los neuróticos

Es siempre llamativo y merece particular atención que un neurótico suela insultarse, menospreciarse a sí mismo, etc. Como en el caso de los autorreproches, a menudo se logra entenderlo mediante el supuesto de una identificación con otra persona. En un caso, las circunstancias que rodearon la sesión llevaron a solucionar de otro modo ese comportamiento. La joven dama que no se cansaba de aseverar que era poco inteligente, no tenía talento, etc., no quería indicar con ello sino que su cuerpo era muy hermoso, y escondía esta vanagloria tras aquella autocrítica. Por lo demás, tampoco en este caso faltaba la referencia (conjeturable en los de este tipo) a las consecuencias dañinas del onanismo.

19. Miramiento por la figurabilidad

El soñante saca al descubierto {*hervorziehen*} a una mujer por detrás de la cama, es decir, le da la preferencia {*vorziehen*}. — El (un oficial) se sienta a una mesa enfrente del emperador: se pone en oposición al emperador (padre). Ambas figuraciones fueron traducidas por el soñante mismo.[7]

20. Sueños sobre personas muertas

Si alguien sueña que habla con un muerto, se asocia con él, etc., ello a menudo significa su propia muerte. Pero si en

[7] [Estos dos ejemplos aparecen en *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **5**, pág. 410.]

su sueño se acuerda de que esa persona está muerta, lo que el soñante en verdad hace es rechazar el hecho de que eso signifique su propia muerte.[8]

21. Sueños fragmentarios

Estos a menudo contienen únicamente los símbolos referentes al tema del sueño. Por ejemplo, he aquí un sueño enmarcado en un contexto de impulsos homosexuales: «El iba a caminar a un lugar con alguien... (confuso)... globos».

22. Emergencia en el sueño de síntomas patológicos

Los síntomas patológicos (angustia, etc.) en el sueño parecen querer decir universalmente: «Por eso (dentro del nexo con los elementos oníricos precedentes) me he enfermado». Este soñar corresponde entonces a una continuación del análisis en el sueño.

[8] [Observación incluida en *ibid.*, **5**, pág. 431.]

Acerca del *fausse reconnaissance* («*déjà raconté*») en el curso del trabajo psicoanalítico (1914)

Nota introductoria

«Über *fausse reconnaissance* ("*déjà raconté*") während der psychoanalytischen Arbeit»

Ediciones en alemán

1914 *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, **2**, nº 1, págs. 1-5.
1918 *SKSN*, **4**, págs. 149-56. (1922, 2ª ed.)
1924 *Technik und Metapsychol.*, págs. 76-83.
1925 *GS*, **6**, págs. 76-83.
1931 *Neurosenlehre und Technik*, págs. 352-9.
1946 *GW*, **10**, págs. 116-23.
1975 *SA*, «Ergänzungsband» {Volumen complementario}, págs. 231-8.

Traducciones en castellano *

1930 «La "*fausse reconnaissance*" ("*déjà raconté*") durante el análisis». *BN* (17 vols.), **14**, págs. 141-7. Traducción de Luis López-Ballesteros.
1943 Igual título. *EA*, **14**, págs. 145-51. El mismo traductor.
1948 Igual título. *BN* (2 vols.), **2**, págs. 331-4. El mismo traductor.
1953 Igual título. *SR*, **14**, págs. 113-8. El mismo traductor.
1968 Igual título. *BN* (3 vols.), **2**, págs. 423-6. El mismo traductor.
1972 Igual título. *BN* (9 vols.), **5**, págs. 1679-82. El mismo traductor.

Este artículo constituye una ampliación de una nota al pie agregada por Freud a un trabajo suyo, de índole técnica, escrito poco tiempo antes: «Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico» (1912*e*), *AE*, **12**, pág. 113.

James Strachey

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xi y *n*. 6.}

No es raro que en el curso del trabajo analítico el paciente acompañe con esta acotación la comunicación de un hecho por él recordado: «*Pero si ya se lo he contado*», cuando uno mismo cree estar seguro de no haberle escuchado nunca ese relato. Y si uno le exterioriza al paciente esta contradicción, él a menudo asegurará con energía que lo sabe con total certidumbre, que está dispuesto a jurarlo, etc.; pero en esa misma medida se fortalece el convencimiento propio acerca de la novedad de lo escuchado. Sería de todo punto apsicológico querer decidir esa polémica acallándolo o sobrepujándolo con una aseveración solemne. Es bien sabido que un tal sentimiento de convicción acerca de la fidelidad de la memoria no tiene ningún valor objetivo; y puesto que uno de los dos necesariamente tiene que estar equivocado, puede ser tanto el médico como el analizado la víctima de la paramnesia {*Paramnesie*}. Uno se lo concede entonces al paciente, interrumpe la polémica y desplaza su tramitación para una posterior oportunidad.

En una minoría de casos, uno mismo se acuerda de haber escuchado ya la cuestionada comunicación y simultáneamente descubre el motivo subjetivo, harto rebuscado muchas veces, de su desechamiento temporario. Pero en la gran mayoría de los casos es el paciente quien se ha equivocado, y además es posible moverlo a que lo intelija. La explicación de este hecho frecuente parece ser que él en efecto tuvo ya el propósito de hacer esa comunicación, que en efecto una o varias veces hizo una exteriorización preparatoria, pero luego fue disuadido, por la resistencia, de ejecutar su propósito, y entonces confunde el recuerdo de la intención con el de la ejecución.

Ahora dejo de lado todos los casos en que el estado de la causa pudo quedar sujeto a alguna duda, y pongo de relieve otros que poseen un particular interés teórico. Pues bien: en ciertas personas sucede, y por cierto repetidas veces, que, a raíz de comunicaciones respecto de las cuales la situación toda vuelve por entero imposible que tengan razón, sustentan con particular empecinamiento la afirmación de

haber contado ya esto o estotro. Lo que pretenden haber referido antes, y que ahora reconocen como algo antiguo que también el médico tendría que saber, son, además, recuerdos de supremo valor para el análisis, corroboraciones que uno esperó durante largo tiempo, soluciones que ponen término a un fragmento del trabajo y a las cuales el médico analizador con seguridad habría anudado elucidaciones profundas. En vista de tales circunstancias, el propio paciente admite enseguida que su recuerdo tiene que haberlo engañado, aunque no puede explicarse su nitidez.

El fenómeno que el analizado ofrece en estos casos merece ser designado «*fausse reconnaissance*» {«reconocimiento falso»}, y es por entero análogo a los otros casos en que uno tiene de manera espontánea esta sensación: «Ya una vez estuve en esta situación», «Ya he vivenciado esto» (lo «*déjà vu*» {«ya visto»}), sin que uno atine a certificar esa convicción por el redescubrimiento de aquella vez anterior en la memoria. Es sabido que este fenómeno ha suscitado una multitud de intentos explicatorios que, en general, se pueden reunir en dos grupos.[1] En uno de ellos se da crédito a la sensación contenida en el fenómeno y se supone que realmente se ha recordado algo; la cuestión es saber qué. En un grupo muchísimo más numeroso entran aquellas explicaciones para las cuales, en cambio, estamos aquí frente a un espejismo del recuerdo; se les plantea entonces la tarea de pesquisar cómo se pudo llegar a esa operación fallida paramnésica. Por otra parte, estos intentos abarcan un vasto círculo de motivos, comenzando por la antigua concepción, atribuida a Pitágoras, de que el fenómeno de lo *déjà vu* contiene la prueba de una existencia individual anterior; siguiendo por la hipótesis de base anatómica (propuesta por Wigan en 1860)[2] de que se debe a una recíproca divergencia temporal en la actividad de los dos hemisferios cerebrales, hasta llegar a las teorías puramente psicológicas de la mayoría de los autores recientes, quienes ven en lo *déjà vu* la exteriorización de una falla aperceptiva, cuyos responsables son la fatiga, el agotamiento, la dispersión.

Grasset ha dado en 1904 una explicación de lo *déjà vu* que es preciso incluir entre las que «dan crédito». A su juicio, el fenómeno indica que en algún momento anterior se hizo una percepción *inconciente* que sólo ahora, bajo el

[1] Véase uno de los últimos repertorios bibliográficos sobre la materia en Havelock Ellis (1911*a*).

[2] [Cf. Wigan, 1844 (primera edición de la obra), págs. 84-5. Wigan denomina a este fenómeno «sentimiento de preexistencia», tomando la frase de Walter Scott.]

influjo de una impresión nueva y parecida, alcanza la conciencia. Muchos autores lo han seguido en esto, sosteniendo que la base del fenómeno es el recuerdo de algo soñado, olvidado. En ambos casos se trataría de la reanimación de una impresión inconciente.

En 1907, en la segunda edición de mi *Psicopatología de la vida cotidiana*,[3] sustenté una explicación enteramente semejante sobre la supuesta paramnesia, sin conocer ni citar el trabajo de Grasset. Acaso valga para mi disculpa el hecho de que yo obtuviera mi teoría como resultado de una indagación psicoanalítica que pude emprender en un caso muy nítido, pero que data ya de unos veintiocho[4] años, de *déjà vu* en una paciente. No repetiré aquí ese pequeño análisis. Su conclusión fue que la situación en que sobrevino lo *déjà vu* era realmente apropiada para despertar el recuerdo de una vivencia anterior de la paciente analizada. En la familia en cuya casa estaba de visita ella, que era por entonces una niña de doce años, uno de los hermanos se hallaba gravemente enfermo y corría riesgo de muerte; y el propio hermano de la niña había estado pocos meses antes en igual peligro. Pero a este rasgo común se había anudado en el caso de la primera de esas vivencias una fantasía insusceptible de conciencia —el deseo de que el hermano muriera—, y por eso la analogía entre los dos casos no podía devenir conciente. La sensación de esta analogía se sustituyó por el fenómeno de haberlo-vivenciado-ya-antes, al desplazarse a la localidad la identidad del rasgo común.

Como se sabe, la designación «*déjà vu*» incluye toda una serie de fenómenos análogos: un «*déjà entendu*» {«ya escuchado»}, un «*déjà éprouvé*» {«ya vivenciado»}, un «*déjà senti*» {«ya sentido»}. El caso que, entre otros muchos, escojo para informar aquí contiene un «*déjà raconté*» {«ya contado»} que también se podría derivar de un designio inconciente no ejecutado.

Un paciente[5] refiere en el curso de sus asociaciones: «Cuando a la edad de cinco años jugaba en el jardín con un cuchillo y me corté el dedo meñique —¡oh! sólo creí que me lo había cortado— . . . Pero si ya se lo he referido a usted». Yo le aseguro que no recuerdo nada parecido. Y él asevera, cada vez más convencido, que es imposible que

3 [Freud (1901*b*), *AE*, **6**, págs. 257-60.]

4 [Una probable errata del original alemán: debe decir «veinticinco» (véase el relato en *Psicopatología de la vida cotidiana*).]

5 [El «Hombre de los Lobos», cuyo historial clínico se expone en Freud (1918*b*); allí se reproduce completo el segundo de los párrafos que aquí siguen (*AE*, **17**, pág. 79.]

se engañe en eso. Por fin pongo término a la polémica de la manera que he indicado al comienzo, y le ruego que de todos modos me repita la historia. Luego ya veríamos.

«Tenía cinco años; jugaba en el jardín junto a mi niñera y tajaba con mi navaja la corteza de uno de aquellos nogales que también desempeñan un papel en mi sueño.[6] De pronto noté con indecible terror que me había seccionado el dedo meñique de la mano (¿derecha o izquierda?), de tal suerte que sólo colgaba de la piel. No sentí ningún dolor, pero sí una gran angustia. No me atreví a decir nada al aya, distante unos pocos pasos; me desmoroné sobre el banco inmediato y permanecí ahí sentado, incapaz de arrojar otra mirada al dedo. Al fin me tranquilicé, miré el dedo, y entonces vi que estaba completamente intacto».

Poco después nos pusimos de acuerdo en que no pudo referirme antes esa visión o alucinación. Entendió muy bien que yo no podía haber dejado de valorizar semejante prueba de la existencia de la *angustia de castración* cuando él tenía cinco años. Así se quebraba su resistencia a aceptar el complejo de castración, pero me planteó esta pregunta: «¿Por qué estuve tan seguro de haber contado ya ese recuerdo?».

Entonces a ambos se nos ocurrió que él repetidas veces, con diversas ocasiones, pero siempre sin fruto, había expuesto el siguiente, pequeño recuerdo:

«Cierta vez que mi tío salía de viaje nos preguntó a mi hermana y a mí qué queríamos que nos trajese. Mi hermana le pidió un libro; yo, una navaja». Así, ambos entendimos esa ocurrencia que había aflorado meses antes como un recuerdo encubridor del recuerdo reprimido y como un amago del relato sobre la supuesta pérdida del dedo meñique (inequívoco equivalente del pene), relato interceptado por la resistencia. El cuchillo, que su tío por lo demás le trajo, era, según su recuerdo seguro, el mismo que aparecía en aquella comunicación por largo tiempo sofocada.

Creo superfluo agregar nada más a la interpretación de esta pequeña experiencia, en la medida en que ella arroja luz sobre el fenómeno de «*fausse reconnaissance*». Respecto del contenido de la visión del paciente, señalaré que tales espejismos alucinatorios no son raros justamente dentro de la ensambladura del complejo de castración, y que de igual modo pueden servir para rectificar percepciones indeseadas.

[6] Cf. «Materiales del cuento tradicional en los sueños» [1913*d*]. Rectificación en un relato posterior: «Creo que yo no tajo el árbol. Eso es una fusión con otro recuerdo, que también tiene que estar falseado alucinatoriamente: Yo hago en un árbol un tajo con un cuchillo, y del árbol mana *sangre*».

En 1911, una persona de formación académica de una ciudad universitaria alemana, persona a quien no conozco y de la cual ignoro también su edad, me hizo la siguiente comunicación acerca de su infancia, autorizándome a disponer libremente de ella:

«A raíz de la lectura de su estudio sobre Leonardo [1910*c*], lo que usted expone entre las páginas 29 y 31* me movió a una contradicción interna. Su señalamiento de que el niño varón está gobernado por el interés hacia su propio genital despertó en mí un señalamiento contrario de esta clase: "Si esa es una ley universal, al menos yo soy una excepción". Y hete aquí que leí las líneas siguientes (páginas 31 hasta 32 arriba) con el mayor asombro, aquel asombro que se apodera de uno cuando toma conocimiento de un hecho enteramente novedoso. En medio de mi asombro me acudió un recuerdo que me enseñó —para mi propia sorpresa— que no me era lícito considerar tan nuevo aquel hecho. En la época en que yo me encontraba inmerso en la "investigación sexual infantil", por un feliz azar tuve oportunidad de contemplar el genital de una compañerita de mi misma edad y *le noté con toda claridad un pene de igual clase que el mío propio.* Pero poco después la visión de estatuas y desnudos femeninos me sumió en nueva confusión y, para salir de esta discrepancia "científica", lucubré el siguiente experimento: hice desaparecer mi genital entre los muslos, apretando estos, y comprobé con satisfacción que de ese modo quedaba eliminada toda diferencia con el desnudo femenino. Evidentemente, pensé entre mí, también en el caso del desnudo femenino los genitales se habían hecho desaparecer de igual manera.

»Pero en este punto me acude otro recuerdo que desde siempre ha sido para mí de la mayor importancia, pues es *uno* de los tres de que consta mi recuerdo global sobre mi madre tempranamente fallecida. Mi madre está ante el lavabo y limpia los vasos y jofainas, mientras yo juego en la misma habitación y hago alguna travesura. Como castigo me dan de palmadas en la mano: entonces, para mi grandísimo horror, veo que mi dedo meñique se cae, y cae precisamente en la tinaja. Como sé que mi madre está enojada, no me atrevo a decirle nada, y más horrorizado todavía veo cómo poco después la muchacha de servicio se lleva la tinaja. Durante

* {Se refiere a la edición original, publicada en la serie *Schriften zur angewandten Seelenkunde* (Escritos sobre psicología aplicada); corresponden en esta edición a *AE*, **11**, págs. 94-6.}

mucho tiempo estuve convencido de haber perdido un dedo; probablemente, hasta la época en que aprendí a contar.

»A menudo he intentado interpretar este recuerdo que —como ya consigné— siempre tuvo para mí la mayor importancia por su relación con mi madre: ninguna de esas interpretaciones me dejó satisfecho. Sólo ahora —tras leer su obra— vislumbro *una solución simple, satisfactoria*, del enigma».

Otra variedad de «*fausse reconnaissance*» no raramente sobreviene, para satisfacción del terapeuta, en la conclusión de un tratamiento. Después que se consiguió, contra todas las resistencias, abrir paso al suceso reprimido, de naturaleza objetiva o psíquica, obteniendo su admisión, por así decir rehabilitándolo, el paciente dice: «*Ahora tengo la sensación de que siempre lo supe*». Con ello queda resuelta la tarea analítica.[7]

[7] [Se hace breve mención a un caso especial de *déjà vu* en los sueños, con una explicación diferente, en *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **5**, pág. 401. Los fenómenos afines de la «enajenación» y la «despersonalización» fueron examinados por Freud en «Carta a Romain Rolland (Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis)» (1936*a*), *AE*, **22**, págs. 218-9. Véanse también las consideraciones contenidas en su trabajo «Construcciones en el análisis» (1937*d*), *AE*, **23**, págs. 267-8.]

El Moisés de Miguel Angel [1]
(1914)

Nota introductoria

«Der Moses des Michelangelo»

Ediciones en alemán

1914 *Imago*, **3**, nº 1, págs. 15-36.
1924 *GS*, **10**, págs. 257-86.
1924 *Dichtung und Kunst*, págs. 29-58.
1946 *GW*, **10**, págs. 172-201.
1975 *SA*, **10**, págs. 195-220.

«Nachtrag zur Arbeit über den Moses des Michelangelo»

1927 «Appendice». *Revue française de psychanalyse*, **1**, págs. 147-8. (1ª ed., en francés, trad. por M. Bonaparte.)
1927 *Imago*, **13**, nº 4, págs. 552-3.
1928 *GS*, **11**, págs. 409-10.
1948 *GW*, **14**, págs. 321-2.
1975 *SA*, **10**, págs. 221-2.

Traducciones en castellano *

1943 «El "Moisés" de Miguel Angel». *EA*, **18**, págs. 95-128. Traducción de Ludovico Rosenthal.
1948 Igual título. *BN* (2 vols.), **2**, págs. 977-89. Traducción de Luis López-Ballesteros.
1954 Igual título. *SR*, **18**, págs. 83-108. Traducción de Ludovico Rosenthal.
1968 Igual título. *BN* (3 vols.), **2**, págs. 1069-81. Traducción de Luis López-Ballesteros.
1972 Igual título. *BN* (9 vols.), **5**, págs. 1876-91. El mismo traductor.

1943 «Apéndice (al "Moisés" de Miguel Angel)». *EA*, **18**, págs. 129-30. Traducción de Ludovico Rosenthal.

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xi y *n*. 6.}

1948 Igual título. *BN* (2 vols.), **2**, pág. 990. Traducción de Luis López-Ballesteros.
1954 Igual título. *SR*, **18**, págs. 109-10. Traducción de Ludovico Rosenthal.
1968 Igual título. *BN* (3 vols.), **2**, págs. 1081-2. Traducción de Luis López-Ballesteros.
1972 Igual título. *BN* (9 vols.), **5**, pág. 1891. El mismo traductor.

El interés de Freud por la estatua de Miguel Angel era de antigua data. Fue a verla el cuarto día de su primera visita a Roma, en setiembre de 1901, así como en muchas oportunidades posteriores. Ya en 1912 proyectaba el presente trabajo, y el 25 de setiembre le confesó desde Roma a su esposa: «Visito todos los días al Moisés de San Pietro in Vincoli, sobre el cual quizás escriba algunas palabras» (Freud, 1960*a*). Pero no lo hizo hasta el otoño de 1913. Muchos años más tarde, refiriéndose a este trabajo en una carta que envió el 12 de abril de 1933 a Edoardo Weiss, le decía: «Día tras día, durante tres solitarias semanas de setiembre de 1913 [un desliz por 1912], permanecí en la iglesia frente a la estatua, estudiándola, midiéndola y dibujándola, hasta que me alumbró esa comprensión que expresé en mi ensayo, aunque sólo osé hacerlo en forma anónima. Pasó mucho tiempo antes de que legitimara a este hijo no analítico» (1960*a*).

Ernest Jones, en el segundo volumen de su biografía de Freud (Jones, 1955), describe las largas vacilaciones de este acerca de la publicación del trabajo y su resolución final de hacerlo imprimir anónimamente. Apareció en *Imago* con el encabezamiento «por ***», y hasta 1924 no se supo a quién identificaba ese signo.

James Strachey

Quiero anticipar que no soy un conocedor de arte, sino un profano. He notado a menudo que el contenido de una obra de arte me atrae con mayor intensidad que sus propiedades formales y técnicas, a pesar de que el artista valore sobre todo estas últimas. En cuanto a muchos recursos y efectos del arte, carezco de un conocimiento adecuado. Me veo precisado a decir esto para asegurarme una apreciación benévola de mi ensayo.

Las obras de arte, empero, ejercen sobre mí poderoso influjo, en particular las creaciones poéticas y escultóricas, más raramente las pinturas. Ello me ha movido a permanecer ante ellas durante horas cuando tuve oportunidad, y siempre quise aprehender a mi manera, o sea, reduciendo a conceptos, aquello a través de lo cual obraban sobre mí de ese modo. Cuando no puedo hacer esto —como me ocurre con la música, por ejemplo—, soy casi incapaz de obtener goce alguno. Una disposición racionalista o quizás analítica se revuelve en mí para no dejarme conmover sin saber por qué lo estoy, y qué me conmueve.

Por eso he reparado en el hecho en apariencia paradójico de que permanezcan oscuras para nuestro entendimiento justamente algunas de las creaciones artísticas más grandiosas y avasalladoras. Uno las admira, se siente subyugado por ellas, pero no sabe decir qué representan. No tengo la erudición suficiente para saber si esto que afirmo ha sido señalado ya, o si algún estudioso de la estética pudo descubrir en esa desorientación de nuestro entendimiento conceptual una condición necesaria de los efectos supremos que una obra de arte está destinada a producir. Confieso que me resultaría difícil decidirme a creer en una condición así.

[1] [{Corresponde a la llamada que aparece en el título, *supra*, pág. 213.} En la primera publicación, anónima, de este trabajo en *Imago*, el título remitía a la siguiente nota al pie, probablemente debida a la pluma del propio Freud:

«Aunque en sentido estricto esta contribución no se ajusta a su programa, la redacción no se ha negado a aceptarla porque el autor, conocido de ella, se halla próximo a los círculos analíticos y su abordaje muestra cierta semejanza con la metodología del psicoanálisis».]

No es que los conocedores de arte o los aficionados no hallen palabras cuando nos elogian una de esas obras. Las encuentran sobradas, diría yo. Sino que ante una de esas creaciones magistrales cada quien dice algo diverso, y nada que al simple admirador le resuelva el enigma. Y sin embargo, según yo lo concibo, lo que nos cautiva con tanto imperio *no puede ser otra cosa* que el propósito del artista en la medida misma en que él ha conseguido expresarlo en la obra y hacer que nosotros lo aprehendamos. Sé que no puede tratarse de una captación meramente intelectual; es preciso que en nosotros se reproduzca la situación afectiva, la constelación psíquica que prestó al artista la fuerza pulsional para su creación. Pero, ¿por qué el propósito del artista no se podría indicar y asir en palabras como cualquier otro hecho de la vida anímica? Acaso en las grandes obras de arte no se consiga esto último sin aplicación del análisis. Pero indudablemente la obra misma habrá de posibilitar ese análisis si en verdad ella es la expresión, sobre nosotros eficaz, de los propósitos y mociones del artista. Y para colegir ese propósito tendré que hallar primero el *sentido* y el *contenido* de lo figurado en la obra de arte, es decir, poder *interpretarla*. Es posible, pues, que una obra así necesite de interpretación, y que sólo tras consumarla pueda yo averiguar por qué soy sometido a una impresión tan violenta. Por otra parte, confío en que esa ilusión no sufra menoscabo alguno cuando logremos llevar a buen término ese análisis.

Consideremos ahora *Hamlet*, el magistral drama de Shakespeare que ya lleva tres siglos de vida.[2] He rastreado la bibliografía psicoanalítica y adhiero a la opinión de que sólo el psicoanálisis, reconduciendo su asunto al tema de Edipo, ha resuelto el enigma del efecto que esta tragedia nos produce.[3] Pero antes, ¡cuántos intentos de explicación divergentes e inconciliables entre sí, qué variedad de opiniones sobre el carácter del héroe y los propósitos de su autor! ¿Ha captado Shakespeare nuestra simpatía para un enfermo, para un deficiente mental o simplemente para un idealista demasiado bueno para el mundo real? ¡Y cuántas de esas interpretaciones nos dejan fríos porque en nada contribuyen a explicar el efecto de esa creación poética, y más bien nos remiten a fundar su ensalmo en la sola forma en que se vertieron los pensamientos y en el solo brillo del lenguaje! Sin embargo, ¿esos mismos empeños no prueban que se siente la necesidad de descubrirle alguna otra fuente a aquel efecto?

[2] Quizá representada por primera vez en 1602.
[3] [Cf. *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **4**, págs. 272-4.]

Una de esas obras de arte enigmáticas y grandiosas es la estatua de mármol de Moisés, por Miguel Angel, que se encuentra en la iglesia de San Pietro in Vincoli, en Roma, y que, como bien se sabe, es sólo un fragmento del gigantesco monumento funerario que el artista se proponía erigir en memoria del poderoso papa Julio II.[4] Me alegro siempre que leo sobre esta figura una manifestación como «es la coronación de la escultura moderna» (Herman Grimm [1900, pág. 189]). Es que ninguna escultura me ha producido un efecto tan intenso. A menudo he subido la empinada escalera desde el poco agraciado Corso Cavour hasta la solitaria plaza donde se encuentra la iglesia desierta, y he tratado de sostener la mirada despreciativa y colérica del héroe; muchas veces me deslicé a hurtadillas para salir de la semipenumbra de su interior como si yo mismo fuera uno de esos a quienes él dirige su mirada, esa canalla que no puede mantener ninguna convicción, no tiene fe ni paciencia y se alegra si le devuelven la ilusión de los ídolos.

Pero, ¿por qué llamo enigmática a esta estatua? No hay duda ninguna: figura a Moisés, el legislador de los judíos, que sostiene las Tablas con los sagrados mandamientos. Pero esto es lo único seguro; nada más se puede aseverar. Hace muy poco tiempo (1912) un crítico de arte (Max Sauerlandt) ha podido formular esta sentencia: «Sobre ninguna obra de arte del mundo se han pronunciado juicios tan contradictorios como sobre este Moisés con cabeza de Pan. Ya la mera interpretación de la figura se debate en contradicciones totales...». De la mano de una síntesis escrita apenas unos cinco años atrás,[5] expondré las dudas que suscita la concepción de la figura de Moisés, y no resultará difícil mostrar que tras ellas yace escondido lo esencial y lo mejor para el entendimiento de esta obra de arte.

I

El Moisés de Miguel Angel está sentado, el tronco inclinado hacia adelante, vueltas hacia la izquierda su cabeza con la barba imponente y su mirada; el pie derecho descansa sobre el suelo, mientras el izquierdo se levanta tocándolo sólo con la punta de los dedos; el brazo derecho guarda relación con las Tablas y una parte de la barba, y el izquierdo

[4] Según Henry Thode [1908, pág. 194], la estatua fue realizada entre los años 1512 y 1516.
[5] Thode (1908).

se apoya en el regazo.* Si quisiera dar una descripción más exacta, tendría que anticipar lo que luego expondré. Las descripciones de los autores son a veces asombrosamente erróneas. Lo que no se entendía se percibió también —o se reprodujo— de manera inexacta. Grimm [1900, pág. 189] dice que la mano derecha, «bajo cuyo brazo descansan las *Tablas de la Ley, toma la barba»*. Lo *mismo* Lübke [1863, pág. 666]: «Estremecido, se toma con la mano derecha la barba de majestuosa cascada. . . »; Springer [1895, pág. 33]: «Moisés tiene una mano (la izquierda) apretada contra su cuerpo; con la otra se toma como en un gesto inconciente la barba de imponentes ondas». Justi [1900, pág. 326] halla que los dedos de la mano (derecha) juegan con la barba «como el hombre civilizado lo haría, presa de la emoción, con la cadena de su reloj». También Müntz [1895, pág. 391*n.*] destaca ese jugar con la barba. Thode [1908, pág. 205] menciona «la postura tranquila y firme de la mano derecha sobre las Tablas asentadas». Y en esa mano no discierne él, como quería Justi y en parecidos términos Boito [1883], un juego de la emoción. «El gesto de la mano, como si se tomara la barba, persevera en la posición que ella tenía antes que el titán diera vuelta la cabeza». Jakob Burckhardt [1927, pág. 634] sostiene: «El famoso brazo izquierdo no tiene en el fondo otro papel que apretar la barba contra el cuerpo».

Si ya las descripciones no concuerdan, poco habrá de asombrarnos la diversidad de concepciones sobre los detalles de la estatua. Opino que no podemos caracterizar la expresión del rostro mejor que Thode [1908, pág. 205], quien vio en él una «mezcla de cólera, dolor y desprecio»: «la cólera en el amenazador fruncimiento del ceño, el dolor en la mirada, el desprecio en la saliencia del labio inferior y las comisuras estiradas hacia abajo». Pero otros admiradores lo deben de haber visto con otros ojos. Así, Dupaty había apreciado: «*Ce front auguste semble n'être qu'un voile transparent, qui couvre à peine un esprit immense*».** [6] En cambio, Lübke [1863, págs. 666-7] opina: «En la cabeza, se buscaría en vano la expresión de una inteligencia superior; la frente comprimida no expresa más que la capacidad de una cólera enorme, de una energía que a todo se sobrepone». Todavía más se distancia Guillaume (1876 [pág. 96]) en

* {Véase la ilustración que aparece frente a la pág. 226.}

** {«Esa frente augusta no parece ser sino un velo trasparente que cubre apenas un espíritu inmenso».}

6 Citado por Thode (1908, pág. 197).

la interpretación del rostro; no halló en él excitación alguna, «sólo simplicidad altanera, viva dignidad, la energía de la fe. La mirada de Moisés se dirige al futuro, prevé la perduración de su raza, la inmutabilidad de su Ley». En parecidos términos, Müntz [1895, pág. 391] hace «vagar la mirada de Moisés mucho más allá del linaje humano; está dirigida a los misterios que él, y sólo él, ha columbrado». Y aun para Steinmann [1899, pág. 169] este Moisés «ya no es el legislador férreo, ya no es el terrible enemigo de los pecados armado con la cólera de Jehová, sino el sacerdote soberano a quien no puede afectar la senectud y que, con el destello de eternidad sobre la frente, se despide por última vez de su pueblo bendiciendo y profetizando».

Otros hubo a quienes el Moisés de Miguel Angel no dijo nada y fueron lo bastante honestos para manifestarlo. Así, un crítico de *Quarterly Review*, en 1858 [**103**, pág. 469]: «*There is an absence of meaning in the general conception, which precludes the idea of a self-sufficing whole*...».* Y uno se asombra al enterarse de que otros, incluso, no encontraron nada admirable en el Moisés, sino que se sublevaron contra él, le reprocharon la brutalidad de la figura y el teromorfismo de la cabeza.

¿Ha escrito el maestro en la piedra un texto tan oscuro o tan ambiguo que fueran posibles lecturas tan dispares?

Ahora bien, en este punto se eleva otra pregunta en la que se subsumen fácilmente los otros interrogantes. ¿Ha querido crear Miguel Angel en este Moisés una «figura intemporal del talante y el carácter», o ha representado al héroe en un momento determinado de su vida, pero un momento significativo en grado sumo? Entre quienes han emitido juicio, una mayoría se pronuncia por esto último, y sabe indicar también la escena de la vida de Moisés que el artista ha capturado para la eternidad. Se trata del descenso del Sinaí; él acaba de recibir de Dios las Tablas de la Ley, y ahora percibe cómo los judíos entretanto han confeccionado un Becerro de Oro en torno del cual danzan jubilosos. A esa imagen dirige su mirada, esa visión provoca las sensaciones que se expresan en su gesto y que pronto lanzarán su potente figura a la más violenta acción. Miguel Angel ha escogido para figurarlo el momento de la vacilación final, la tranquilidad anterior a la tormenta; un instante después se levantará de golpe —el pie izquierdo ya está separado del suelo—, arrojará al suelo las Tablas y descargará su furia sobre los réprobos.

* {«Hay una ausencia de significado en la concepción general, que impide formarse la idea de una totalidad autosuficiente».}

Pero en los detalles de esta interpretación mantienen sus defensores opiniones dispares.

Burckhardt [1927, pág. 634]: «Moisés parece figurado en el momento en que ve venerar al Becerro de Oro y está por levantarse de pronto. Anima a su figura el preparativo de un movimiento violento, que cabe esperar con temor dado el poder físico de que está dotado».

Lübke [1863, pág. 666]: «Como si sus relampagueantes ojos acabaran de ver la impiedad de la veneración del Becerro de Oro, tan violento es el movimiento interior que crispa a su figura toda. Estremecido, se toma con la mano derecha la barba de majestuosa cascada, como si por un instante todavía quisiera dominar su movimiento para desencadenarlo luego con fuerza más aniquiladora aún».

Springer [1895, pág. 33] adhiere a esta opinión, no sin presentar un reparo que más adelante habrá de requerir nuestra atención: «Encendido de fuerza y de ardor, el héroe apenas logra contener su excitación interior. (. . .) Por eso involuntariamente uno se ve llevado a pensar en una escena dramática y cree que Moisés ha sido figurado en el instante en que ve la veneración del Becerro de Oro y, colérico, está por levantarse de golpe. Pero esta conjetura difícilmente acierte con el verdadero propósito del artista, puesto que Moisés, como las otras cinco estatuas sedentes de la estructura superior del sepulcro papal, estaba destinado a producir un efecto principalmente decorativo; empero, es lícito considerar aquella conjetura como un brillante testimonio de la vitalidad y el personal sesgo de la figura de Moisés».

Algunos autores no se pronuncian precisamente en favor de la escena del Becerro de Oro, pero coinciden con esta interpretación en el aspecto esencial de que Moisés está a punto de levantarse de golpe y pasar a la acción.

Herman Grimm [1900, pág. 189]: «Ella (la figura) rebosa de una majestad, una autoconciencia, un sentimiento de que este hombre tiene imperio sobre el trueno celeste, y no obstante se hace violencia para contenerse antes de desencadenarlo, a la espera de que los enemigos a quienes aniquilará osen atacarlo. Está ahí sentado como si quisiera levantarse de golpe, la cabeza se yergue altanera sobre los hombros; la mano, bajo cuyo brazo descansan las Tablas de la Ley, toma la barba que le cae sobre el pecho abundosísima, las ventanas de la nariz respiran con fuerza y los labios parecen trémulos de palabras».

Heath Wilson [1876, pág. 450] dice que la atención de Moisés es excitada por algo, está a punto de levantarse de golpe, pero todavía vacila. La mirada, en la que se mezclan

la indignación y el desprecio, puede sin embargo trocarse en compasiva.

Wölfflin [1899, pág. 72] habla de un «movimiento inhibido». El fundamento de la inhibición reside aquí en la voluntad de la persona misma; es el último instante de reconcentración antes del estallido, o sea antes que Moisés se levante de golpe.

Ha sido Justi [1900, págs. 326-7] quien con mayor profundidad ha fundamentado la interpretación de que Moisés percibe el Becerro de Oro, entramándola con detalles de la estatua en que no se había reparado. Guía nuestra mirada a la posición, en verdad llamativa, de ambas Tablas de la Ley, que —dice— están por resbalarse sobre el asiento de piedra: «El (Moisés) tal vez mirara en dirección al alboroto y malos presentimientos se pintaron en su expresión, o bien tenía ante su vista aquellos horrores que lo dejaron como estupefacto. Así se ha sentado, transido de horror y de dolor.[7] Había pasado en el monte cuarenta días con sus noches, y estaba fatigado. En un solo instante percibió acaso lo enorme, un gran destino, el crimen, aun la dicha, pero en un instante solo no pudo ser capturado por lo esencial, lo profundo, las consecuencias. En un momento parécele su obra destruida, desespera de su pueblo. En tales momentos, la agitación interior se denuncia con pequeños movimientos involuntarios. Deja que ambas Tablas, que sostenía con el brazo derecho, se deslicen sobre el asiento de piedra; han quedado paradas sobre un ángulo, apoyadas contra un costado del pecho por el antebrazo. La mano, por su parte, recorre pecho y barba; al girar el cuello hacia la izquierda,* por fuerza la barba quedó rezagada hacia el lado derecho, rompiendo la simetría de ese vasto adorno viril; parece como si los dedos jugaran con la barba como el hombre civilizado lo haría, presa de la emoción, con la cadena de su reloj. La mano izquierda de Moisés se hunde entre los pliegues del vestido sobre el vientre (en el Antiguo Testamento, las entrañas son sede de los afectos). Pero la pierna izquierda ya se ha retraído, adelantándose la derecha; en el instante que sigue él se sacudirá en su cólera y se levantará, la fuerza psíquica pasará de un golpe de la sensación a la voluntad, el brazo derecho se pondrá en movimiento, las Tablas caerán

[7] Cabe señalar que el cuidadoso orden en que se encuentra el manto en torno de las piernas de la figura sedente vuelve insostenible esta primera parte de la interpretación. Más bien habría que suponer que Moisés, tranquilamente sentado sin sospechar nada, se sobresalta por una percepción repentina, y esa sería la situación figurada.

* {De la propia figura de Moisés, no del observador.}

por el suelo y ríos de sangre expiarán la infamia de la apostasía. . .». «No es todavía el momento en que la acción se tensa. Aún reina el dolor del alma, paralizante casi».

De manera en un todo semejante se manifiesta Fritz Knapp [1906, pág. xxxii]; sólo que en la situación inicial salva el reparo antes expresado [cf. *n.* 7], y también desarrolla de manera más consecuente el insinuado movimiento de las Tablas: «A él, que acababa de estar a solas con su Dios, lo distrae un tumulto terrenal. Escucha un alboroto, la grita de los que cantan y danzan en ronda lo despierta de su sueño. Los ojos, la cabeza, se vuelven hacia el tumulto. Horror, cólera, toda la furia de unas pasiones salvajes recorren en ese momento su figura de gigante. Las Tablas de la Ley empiezan a deslizarse, caerán por tierra y se harán pedazos cuando él se ponga de pie de un salto para fulminar a las masas del pueblo apóstata con sus palabras airadas del timbre del trueno. (. . .) Se ha escogido ese instante de suprema tensión. . .». Knapp destaca, pues, el preparativo para la acción, y pone en tela de juicio que se haya figurado una inicial inhibición, presa Moisés de excitación avasalladora.

No discutiremos que ensayos interpretativos como los de Justi y Knapp, citados en último término, tienen un prodigioso atractivo. Deben ese efecto a la circunstancia de no conformarse con la impresión global de la figura, sino que aprecian caracteres singulares de ella en que no solemos reparar, subyugados y por así decir paralizados como estamos por el efecto de conjunto que fluye de ella. El decidido movimiento lateral de cabeza y ojos en esa figura, en lo demás inclinada hacia adelante, armoniza bien con el supuesto de que Moisés, que reposaba, vio de pronto algo que atrajo su atención. El pie separado del suelo apenas admitiría otra interpretación que la de un preparativo para levantarse de golpe,[8] y la extrañísima posición de las Tablas, siendo ellas algo de tan extrema sacralidad que no podrían usarse para llenar espacio como si fueran un accesorio cualquiera, halla su buen esclarecimiento en el supuesto de que se deslizan a consecuencia de la excitación de quien las sostiene, y luego caerán al suelo. Sabríamos, pues, que esta estatua de Moisés figura un momento particularmente sustantivo de la vida de este varón, y no correríamos peligro alguno de equivocarnos sobre ese momento.

Pero hete aquí que dos puntualizaciones de Thode [1908, pág. 205] nos vuelven a arrebatar lo que ya creíamos po-

[8] Si bien el pie izquierdo de Giuliano, en la capilla de los Medici, también sentado reposadamente, se levanta de parecida manera.

seer. Este observador dice que las Tablas no se deslizan, sino que él las ve «retenidas firmemente». Comprueba la «postura tranquila y firme de la mano derecha sobre las Tablas asentadas». Si nosotros mismos las miramos, no podemos menos que dar la razón a Thode, sin reservas. Las Tablas están retenidas y no corren peligro de deslizarse. La mano derecha las mantiene apoyadas o se apoya sobre ellas. Esto no explica su disposición, pero la interpretación de Justi y otros les es inaplicable.

Una segunda puntualización acierta en un aspecto aún más decisivo. Thode advierte que «esa estatua fue concebida como una entre seis, y se la figuró sedente. Ambas cosas contradicen el supuesto de que Miguel Angel quiso fijar un determinado momento histórico. En efecto, por lo que atañe a lo primero, la tarea de ofrecer unas figuras contiguas y sedentes como tipos de la naturaleza humana (*vita activa! vita contemplativa!*) excluye la representación de unos procesos históricos singulares. Y con respecto a lo segundo, la figuración del varón sentado, condicionada por toda la concepción artística de aquel monumento funerario, contradice el carácter del pretendido proceso, a saber, el descenso del monte Sinaí hasta el campamento».

Hagamos nuestro este reparo de Thode; creo que podremos otorgarle más fuerza todavía. El Moisés estaba destinado, junto con otras cinco estatuas (tres en un posterior esbozo), a ornar el pedestal del monumento funerario. Su vecino inmediato debía ser un San Pablo. De las otras figuras, dos, la *vita activa* y la *vita contemplativa*, han sido realizadas como Lía y Raquel en el monumento hoy existente, por desgracia mutilado; ambas están de pie. Esta pertenencia de Moisés a un conjunto vuelve imposible el supuesto de que la figura estuviera destinada a despertar en el contemplador la expectativa de que un instante después se levantaría de golpe, como si fuera para soltarse al ataque y armar escándalo él mismo. Si las otras esculturas no hubieran sido figuradas justamente en el preparativo de semejante acción violenta —y es harto improbable que lo fueran—, causaría la peor impresión que una de ellas nos provocara la ilusión de abandonar su lugar y a sus compañeras, desertando de su misión en la ensambladura del monumento. El resultado sería una burda incoherencia, que sólo atribuiríamos al gran artista de vernos absolutamente precisados a ello. Una figura que se soltara al ataque de ese modo sería en extremo inconciliable con el talante que el monumento funerario en su conjunto está destinado a despertar.

Entonces este Moisés no puede estar a punto de levantar-

se de golpe; tiene que poder permanecer en majestuosa calma como las otras figuras, como la imagen del Papa mismo que se tenía pensada para el monumento (y que luego Miguel Angel no realizó). Y si es así, este Moisés que consideramos no puede ser la figuración del varón arrebatado por la cólera, el que baja del Sinaí, halla a su pueblo en apostasía y arroja al suelo las Tablas, que se hacen pedazos. En efecto, bien recuerdo mi desilusión cuando en anteriores visitas a San Pietro in Vincoli me situaba frente a la estatua con la expectativa de ver cómo se erguiría de un salto sobre el pie levantado, arrojaría las Tablas al suelo y descargaría su cólera. Y nada de eso ocurría; en cambio, la piedra se volvía cada vez más rígida, de ella fluía como una santa paz casi oprimente, y yo no podía menos que sentir: lo ahí figurado es capaz de permanecer así, inmutable; este Moisés estará eternamente así sentado y así colérico.

Ahora bien, si debemos abandonar la interpretación de que la estatua figura el momento previo al estallido de la cólera a la vista del ídolo, apenas nos resta otra alternativa que aceptar una de las concepciones que disciernen en este Moisés la representación de un carácter. Así, el juicio de Thode [1908, pág. 206] parece el más exento de arbitrariedad y el mejor fundado sobre el análisis de los motivos de movimiento de la figura: «Aquí, como siempre, se trata para él [Miguel Angel] de plasmar un tipo de carácter. Crea la imagen de un apasionado conductor de la humanidad, que, conciente de su divina misión legisladora, arrostra la incomprensiva resistencia de los hombres. Para caracterizar a un hombre de acción como ese no había otro recurso que patentizar la energía de la voluntad, y ello era posible escenificando un movimiento que irrumpía en la calma aparente: es el que se exterioriza en el giro de la cabeza, en la tensión de los músculos, en la postura de la pierna izquierda. Son las mismas manifestaciones que hallamos en el *vir activus* de la capilla de los Medici en Florencia. Y después, esta caracterización universal es ahondada por el realce del conflicto en que un genio así, plasmador de la humanidad, entra con los hombres del común: los afectos de la cólera, del desprecio, del dolor, alcanzan una expresión típica. Sin ellos no se podía patentizar la esencia de este superhombre. Miguel Angel no ha creado una imagen histórica, sino un tipo de carácter de indomable energía, domeñador del mundo que le resiste; para ello ha refundido los rasgos que la Biblia brinda, sus propias vivencias internas, impresiones de la personalidad de Julio y, creo yo, también de la actividad combatiente de Savonarola».



El Moisés de Miguel Angel.



Detalle del Moisés de Miguel Angel.

Próxima a esas indicaciones se puede situar una puntualización de Knackfuss [1900, pág. 69]: El principal secreto del efecto que Moisés nos produce es la oposición artística entre el fuego interior y la calma exterior de la pose.

No hallo en mí nada que se revuelva contra la explicación de Thode; empero, echo de menos algo: acaso, que uno siente la necesidad de un nexo más íntimo entre el estado de alma del héroe y la oposición, expresada en su pose, de «calma aparente» y «movilidad interior».

II

Mucho antes de que pudiera enterarme de la existencia del psicoanálisis, supe que un conocedor ruso en materia de arte, Ivan Lermolieff,[9] había provocado una revolución en los museos de Europa revisando la autoría de muchos cuadros, enseñando a distinguir con seguridad las copias de los originales y especulando sobre la individualidad de nuevos artistas, creadores de las obras cuya supuesta autoría demostró ser falsa. Consiguió todo eso tras indicar que debía prescindirse de la impresión global y de los grandes rasgos de una pintura, y destacar el valor característico de los detalles subordinados, pequeñeces como la forma de las uñas, lóbulos de las orejas, la aureola de los santos y otros detalles inadvertidos cuya imitación el copista omitía y que sin embargo cada artista ejecuta de una manera singular. Luego me interesó mucho saber que bajo ese seudónimo ruso se ocultaba un médico italiano de apellido Morelli. Falleció en 1891 siendo senador del Reino de Italia. Creo que su procedimiento está muy emparentado con la técnica del psicoanálisis médico. También este suele colegir lo secreto y escondido desde unos rasgos menospreciados o no advertidos, desde la escoria —«*refuse*»— de la observación.

Ahora bien, en dos lugares de la figura de Moisés hallamos detalles no advertidos hasta ahora, y en verdad todavía no descritos correctamente. Atañen a la postura de la mano derecha y a la posición de ambas Tablas. Es lícito decir que esa mano media entre las Tablas y la... barba del héroe colérico de una manera muy curiosa, muy forzada y que requiere explicación. Se ha dicho que sus dedos recorren la barba, que juegan con los mechones de esta, en tanto la ma-

[9] Sus primeros ensayos fueron publicados en alemán entre los años 1874 y 1876.

no se apoya sobre las Tablas con el lado del meñique. Pero, evidentemente, eso no es correcto. Vale la pena considerar con mayor cuidado qué hacen los dedos de esta mano, y describir mejor la imponente barba con la cual guardan relación.[10]

Pues bien; he aquí lo que se ve con toda nitidez: el pulgar de esta mano está oculto; el índice, y sólo él, está en efectivo contacto con la barba. Presiona tan profundamente sobre las blandas masas de pelo que ellas brotan sobresaliendo por encima y por debajo de él (hacia la cabeza y hacia el vientre, respecto del dedo que aprieta). Los otros tres dedos, flexionadas sus falanges, se apoyan contra el tórax, y uno de los mechones situados a la derecha, que pasa por arriba de ellos, meramente los roza. Se han sustraído de la barba, por así decir. Entonces, no se puede sostener que la mano derecha juegue con la barba o la recorra; lo único correcto es que sólo el índice está puesto sobre una parte de la barba y provoca en ella un profundo surco. Oprimirse la barba con un dedo, he ahí un raro gesto por cierto, difícil de entender.

Esta admiradísima barba de Moisés cae desde las mejillas, el labio superior y la quijada en cierto número de cordones que se pueden diferenciar entre sí siguiendo su trayectoria. Uno de los situados más a la derecha, que parte de la mejilla, corre hasta el borde superior del índice opresor, y ahí se oculta. Podemos suponer que se desliza entre ese dedo y el pulgar escondido, hacia abajo. El cordón correspondiente del lado izquierdo cae casi sin desviarse, hasta el pecho. La espesa masa de pelo que se extiende, hacia el interior, entre este cordón y la línea media de la figura ha experimentado el más llamativo destino. No puede seguir el giro de la cabeza hacia la izquierda y se ve constreñida a formar un arco que se enrosca blandamente, una suerte de guirnalda que se superpone a las masas de pelo interiores del lado derecho, cruzándolas. Y, en efecto, es retenida por la presión del índice de la mano derecha, aunque brota a la izquierda de la línea media y en verdad constituye la parte principal de la mitad izquierda de la barba. Así, la barba aparece arrojada hacia la derecha en lo principal de su masa, aunque la cabeza esté vuelta hacia la izquierda. En el lugar donde presiona el índice se ha formado como un remolino de pelo; aquí, cordones del lado izquierdo se superponen a otros del lado derecho, comprimidos todos por el dedo que les hace violencia. Sólo más allá de ese lugar brotan en libertad las masas de pelo desviadas de su dirección;

[10] Véase la ilustración [frente a pág. 227].

caen entonces verticalmente, hasta que sus extremos son recibidos por la mano izquierda abierta, que descansa en el regazo.

No me hago ilusiones acerca de la claridad de mi descripción, y tampoco me atrevo a juzgar que el artista nos haya facilitado así la resolución de ese nudo de la barba. Pero, prescindiendo de esta duda, un hecho queda en pie: la presión del índice de la mano *derecha* recae principalmente sobre cordones de pelo de la mitad *izquierda* de la barba, y en virtud de la trasgresión que él opera la barba es impedida de acompañar el giro de la cabeza y de la mirada hacia el lado izquierdo. Es lícito preguntar, entonces, qué significado tendría ese ordenamiento y a qué motivos debe su existencia. Si de hecho fueron miramientos por la armonía de las líneas y de los espacios los que movieron al artista a pasar por encima y hacia la derecha la masa raudal de la barba de este Moisés que mira hacia la izquierda, ¿no parece raro e inapropiado para conseguirlo la presión de un solo dedo? Y si alguien por cualquier motivo ha empujado su barba hacia el lado contrario, ¿se le ocurriría fijar allí una mitad de la barba sobre la otra mediante la presión de un dedo? ¿O acaso estos rasgos, nimios en el fondo, nada significan y nos quebramos la cabeza por cosas que al artista le eran indiferentes?

Continuemos bajo la premisa de que también estos detalles poseen un significado. Hay, pues, una solución que suprime las dificultades y nos deja vislumbrar un nuevo sentido. Si en la figura de Moisés los cordones del lado *izquierdo* de la barba están bajo la presión del índice de la mano *derecha*, quizás esto se pueda comprender como el resto de una relación mucho más íntima, en un momento anterior al figurado, entre esa mano y aquella mitad de la barba. Acaso la mano derecha había tomado la barba más enérgicamente, avanzando hasta el costado izquierdo, y al retirarse a la postura que ahora vemos en la estatua le siguiera una parte de la barba y diera testimonio del movimiento que ahí acababa de trascurrir. La guirnalda de la barba sería la huella que esa mano dejó en su trayectoria.

Así habríamos dilucidado un movimiento retrocedente de la mano derecha. Y este supuesto nos impone inevitablemente otro. Nuestra fantasía completa el proceso del cual es un fragmento el movimiento atestiguado por el rastro de la barba, y sin forzar las cosas nos reconduce a la concepción según la cual Moisés, en reposo, es sobresaltado por el alboroto del pueblo y por la visión del Becerro de Oro. Estaba ahí, tranquilo, sentado, inclinada hacia adelante la cabeza

de caudalosa barba, y es probable que la mano nada tuviera que ver con aquella. De pronto el ruido hiere su oído, vuelve la cabeza y la mirada hacia la dirección de donde viene esa perturbación, mira la escena y la comprende. Lo sobrecogen la cólera y la indignación, querría levantarse de un golpe, castigar a los *impíos*, aniquilarlos. La furia, que se sabe todavía distante de su objeto, se dirige entretanto al cuerpo propio en forma de gesto. La mano impaciente, dispuesta a la acción, se adelanta para tomar la barba que había obedecido al giro de la cabeza, la aprieta férreamente entre el pulgar y la palma, unidos entre sí los otros dedos, un ademán de una fuerza y una violencia que recuerda a otras figuraciones de Miguel Angel. Pero luego sobreviene un cambio, no sabemos cómo ni por qué; la mano que se había adelantado, sumergida en la barba, es retirada rápidamente, deja de aferrarla, sus dedos se separan de ella, pero se habían hundido tan hondo que al retirarse llevan un gran cordón del lado izquierdo hacia la derecha y por encima, de suerte que se ve forzado a superponerse a los cordones del lado derecho bajo la presión de un solo dedo, el más extendido y situado más arriba. Y la retenida es esta nueva posición, a la que sólo puede entenderse como una continuación de la anterior.

Es tiempo de que nos detengamos a reflexionar. Hemos supuesto que la mano derecha estaba fuera de la barba; luego, en un momento de elevada tensión afectiva, se extendió hacia la izquierda por encima de ella, a fin de tomarla, y por último volvió a retroceder, en cuya trayectoria la acompañó una parte de aquella. Y en tales movimientos hemos intercalado esa mano derecha como si pudiéramos disponer libremente de ella. Pero, ¿teníamos derecho a hacerlo? ¿Está libre, pues, esa mano? ¿No tiene que sostener o llevar las Tablas Sagradas? ¿Esas excursiones gestuales no le están interdictas por su misión principal? Y además, ¿qué pudo haberla inducido a realizar ese movimiento retrocedente una vez que tuvo un poderoso motivo para abandonar su situación inicial?

Nos han surgido realmente nuevas dificultades. Es verdad que la mano derecha guarda relación con las Tablas. Y aquí tampoco podemos poner en entredicho que nos falta un motivo que imprimiera a la mano derecha el movimiento de retroceso por nosotros inferido. Pero, ¿y si las dos dificultades se resolvieran juntas y sólo así obtuviéramos un proceso entendible sin lagunas? ¿Y si precisamente lo que les sucede a las Tablas echara luz acerca de los movimientos de la mano?

En esas Tablas se echa de ver algo que hasta ahora no había sido apreciado.[11] Se decía que la mano se apoya sobre las Tablas, o que la mano apoya a las Tablas. Lo que se ve sin más son las dos Tablas rectangulares, adosadas una a la otra y puestas de canto. Si se las mira con mayor atención, se descubre que el borde inferior de las Tablas tiene otra forma que el superior: se inclina oblicuamente hacia adelante. El borde superior termina en línea recta; el inferior, en cambio, muestra en su parte anterior una saliencia en forma de cuerno, y con esa saliencia justamente tocan las Tablas el asiento de piedra. ¿Qué cosa puede significar ese detalle, por lo demás reproducido de manera errónea en un gran calco en yeso de la colección de la Academia de Artes Plásticas de Viena? Apenas cabe dudar de que ese cuerno está destinado a señalar el borde de las Tablas correspondiente a la parte superior del escrito. Sólo ese borde, en esta clase de tablas rectangulares, suele estar redondeado o escotado. Por tanto, las Tablas están aquí dadas vuelta. Ahora bien, es un raro tratamiento para unos objetos tan santos. Están puestas de cabeza, y se balancean casi sobre uno de sus ángulos. ¿Qué consideración formal puede haber cooperado para plasmarlas así? ¿O también este detalle pudo resultarle indiferente al artista?

En este punto se nos introduce la siguiente concepción: también las Tablas llegaron a esa posición tras un movimiento que acaba de trascurrir; ese movimiento dependió del cambio de lugar de la mano derecha, que habíamos discernido, y a su vez compelió luego a esta última a su posterior movimiento de retirada. Los procesos atinentes a la mano y a las Tablas se compaginan en la siguiente unidad: al comienzo, cuando la figura estaba sentada y quieta, tenía las Tablas correctamente colocadas bajo el brazo derecho. La mano derecha las sostenía por sus bordes inferiores, y la saliencia dirigida hacia adelante le servía de asidero. Esta facilidad para tenerlas explica, sin más, por qué las Tablas estaban invertidas. Sobreviene luego el momento en que la calma es perturbada por el alboroto. Moisés volvió entonces la cabeza, y cuando hubo visto la escena, el pie se aprontó para levantarse de un golpe, la mano dejó de asir las Tablas y pasó a la barba, hacia la izquierda y arriba, como para dar algún quehacer en el cuerpo propio a su fogosidad. Las Tablas quedaron entonces confiadas a la presión del brazo, que debía apretarlas contra el tórax. Pero esta retención no bastó, ellas empezaron a deslizarse hacia adelante

[11] Véase el detalle en la figura D.

y abajo; el borde superior, que antes se mantenía horizontal, se pronunció hacia adelante y abajo, y el inferior, privado de su sostén, se aproximó con su punta saliente al asiento de piedra. Un instante más y las Tablas habrían debido girar sobre su nuevo punto de apoyo, tocar el suelo primero con lo que antes era su borde superior, y ahí hacerse pedazos. Para *prevenir esto* retrocede la mano derecha y abandona la barba, de la cual una parte es arrastrada sin quererlo; aquella alcanza a tomar el borde de las Tablas y las sostiene cerca de su ángulo posterior, que ahora se ha convertido en el superior. Así, ese raro conjunto, y de forzada apariencia, de barba, mano y el par de Tablas puestas de punta se sigue de un único movimiento apasionado de la mano y de su bien fundada secuencia. Si se quiere volver atrás el tormentoso movimiento trascurrido, uno tiene que levantar el ángulo anterior y superior de las Tablas hasta situarlo en un mismo plano con la figura, a fin de que el ángulo anterior e inferior (con la saliencia) se distancie del asiento de piedra, y hacer descender la mano, llevándola bajo el borde inferior de las Tablas, ahora en posición horizontal.



Figura D.



Figura 1.

Me he hecho confeccionar, de manos de un artista, tres esbozos [figuras 1, 2 y 3] para ilustrar mi descripción. El tercero muestra la estatua tal como la vemos; los otros dos figuran los estadios previos que mi interpretación postula: el primero, el del reposo; el segundo, el de la suprema tensión, el apronte para levantarse de golpe, el alejamiento

de la mano respecto de las Tablas y el incipiente deslizamiento de estas. Es notable cómo las dos figuraciones que mi dibujante ha completado hacen justicia a las desacertadas descripciones de autores anteriores. Un contemporáneo de Miguel Angel, Condivi, dijo: «Moisés, el caudillo y conductor de los hebreos, está sentado en la postura de un sabio meditabundo, *sostiene bajo el brazo derecho las Tablas de la Ley* y apoya su quijada en la mano izquierda (!) como alguien fatigado y pesaroso». Ahora bien, esto no se ve en la estatua de Miguel Angel, pero coincide casi con el supuesto que está en la base del primer esbozo. Lübke, como otros observadores, había escrito: «Estremecido, se toma con la mano derecha la barba de majestuosa cascada...». Esto es incorrecto si se refiere a la imagen de la estatua, pero se corresponde con nuestro segundo dibujo. Según consignamos, Justi y Knapp vieron que las Tablas se deslizan y corren peligro de hacerse pedazos. Debían admitir la rectificación de Thode, a saber, que la mano derecha las mantiene aseguradas; pero tendrían razón si describieran, no la estatua, sino nuestro estadio intermedio. Casi se creería



Figura 2.



Figura 3.

que estos autores se liberaron de la imagen visual de la estatua y sin saberlo iniciaron un análisis de los motivos de su movimiento, llegando así a los mismos requisitos que nosotros postulamos de manera conciente y expresa.

III

Si no me equivoco, ahora podremos cosechar los frutos de nuestro empeño. Sabemos que a muchos, bajo el influjo de la estatua, se les impuso la interpretación de que figuraba a Moisés sacudido por la visión de su pueblo caído en la apostasía y danzando en torno de un ídolo. Pero esa interpretación debió ser resignada, pues hallaba su continuación en la expectativa de que un instante después se levantaría de golpe, destrozaría las Tablas y consumaría la obra de la venganza. Y esto contradecía la destinación de la estatua, que era ser parte del monumento funerario de Julio II junto a otras tres o cinco figuras sedentes. Ahora nos está permitido retomar esa interpretación, pues nuestro Moisés no se pondrá de pie de golpe ni arrojará al suelo las Tablas. Lo que en él vemos no es el introito a una acción violenta, sino el resto de un movimiento trascurrido. En un ataque de cólera, quiso levantarse de golpe y cobrar venganza olvidado de las Tablas. Pero superó la tentación: ahora permanecerá sentado con furia domeñada, con una mezcla de dolor y desprecio. Tampoco arrojará las Tablas de suerte que se despedacen contra la piedra, ya que justamente por causa de ellas enfrenó su cólera, dominó su pasión para rescatarlas. Cuando se entregó a su indignación apasionada, no pudo menos que descuidar las Tablas, apartar la mano que las sostenía. Entonces empezaron a deslizarse, corrieron peligro de destruirse. Esto le hizo recapacitar. Recordó su misión y por ella renunció a la satisfacción de su afecto. Su mano retrocedió y rescató las Tablas que caían antes que pudieran hacerlo. En esa postura persevera, y así lo ha figurado Miguel Angel como guardián del monumento funerario.[12]

Una triple estratificación se expresa en su figura en el sentido vertical. En el rostro se espejan los afectos que al fin lo dominaron; en el medio de la figura son visibles los signos del movimiento sofocado, y el pie muestra todavía la posición de la acción intentada, como si el gobierno progresara desde lo alto hacia abajo. El brazo izquierdo, del

[12] [Ernest Jones ha sugerido que quizá Freud fue movido en parte a hacer este análisis de los sentimientos figurados en la estatua de Miguel Angel por su propia actitud frente al movimiento secesionista de Adler y Jung, que tanto lo preocupó en la época inmediatamente anterior a la redacción de este artículo. — El interés *histórico* de Freud por Moisés fue exteriorizado, por supuesto, en la última de sus obras que se publicó en vida de él, *Moisés y la religión monoteísta* (1939*a*).]

que todavía no hemos hablado, parece exigir su parte en nuestra interpretación. Su mano descansa en el regazo con blando ademán y abarca, como acariciándolos, los cabos de la barba que cae en catarata. Impresiona como si quisiera cancelar la violencia con que un momento antes la otra mano maltrataba a la barba.

En este punto se nos objetará: Pero este no es el Moisés de la Biblia, quien realmente se encolerizó y arrojó de sí las Tablas, de modo que se hicieron pedazos. Sería un Moisés muy diferente, un Moisés de la sensibilidad del artista, quien así se habría tomado la licencia de enmendar el texto sagrado y falsificar el carácter del divino varón. ¿Tenemos derecho a atribuirle a Miguel Angel esa libertad, acaso no muy distante de un sacrilegio?

He aquí los pasajes de la Sagrada Escritura donde se relata la conducta de Moisés en la escena del Becerro de Oro (pido disculpas por servirme, anacrónicamente, de la versión de Lutero):*

(II. B. {*Exodo*} Cap. 32.) «7) Pero el Señor habló a Moisés: Anda, desciende; pues tu pueblo, a quien tú has conducido desde el país de los egipcios, se ha corrompido. 8) Se han apresurado a transitar por el camino que yo les he prohibido. Se han hecho un gran becerro de metal fundido, y lo han adorado, y le han hecho sacrificios, y han dicho: Estos son tus dioses, Israel, que te han guiado desde el país de los egipcios. 9) Y el Señor habló a Moisés: Veo que es un pueblo terco. 10) Ahora deja que descargue mi cólera sobre ellos, y los aniquile; y yo quiero hacer de ti un gran pueblo. 11) Pero Moisés le suplicó al Señor, su Dios, y habló: ¡Ah, Señor!, ¿por qué quieres descargar tu cólera sobre tu pueblo, al cual con fuerza grande y poderosa mano has guiado desde el país de los egipcios? (...)

»14) Entonces el Señor se arrepintió del mal con el que amenazaba a su pueblo. 15) Moisés se volvió y descendió del monte, y tenía en su mano dos tablas del testimonio, y estaban escritas de los dos lados. 16) Y Dios mismo las había hecho, y El mismo había grabado lo que en ellas estaba escrito. 17) Cuando Josué oyó la algarabía del pueblo, que clamaba, dijo a Moisés: Hay una algarabía en el campamento como si pelearan. 18) El respondió: No es la algarabía que arman unos con otros los que vencen y los que son derrotados, sino que oigo la algarabía de una danza de

* {Traducimos de la versión citada por Freud.}

triunfo. 19) Pero cuando se aproximó al campamento y vio el becerro y las rondas, se encolerizó, y arrojó las Tablas de su mano, y las hizo pedazos monte abajo. 20) Y tomó el becerro que ellos habían fabricado, y lo fundió en el fuego, y lo convirtió en polvo, y lo espolvoreó en agua, y lo dio a beber a los hijos de Israel. (...)

»30) Por la mañana, Moisés habló al pueblo: Habéis cometido un gran pecado; ahora subiré hasta donde el Señor, acaso quiera perdonar vuestros pecados. 31) Cuando Moisés hubo acudido ante el Señor, habló: ¡Ah! El pueblo ha cometido un gran pecado, y se han fabricado unos dioses de oro. 32) Ahora perdónales sus pecados; si no lo haces, táchame a mí también de tu libro, que has escrito. 33) El señor habló a Moisés: ¿Qué? Yo quiero tachar de mi libro a quien peca contra mí. 34) Anda pues, y guía al pueblo adonde te he dicho. Ve, mi ángel marchará delante de ti. Yo castigaré sus pecados cuando llegue mi tiempo de castigarlos. 35) Entonces el Señor castigó al pueblo que había fabricado el becerro, que Aarón había fabricado».

Bajo el influjo de la moderna crítica bíblica, nos será imposible leer estos pasajes sin hallar en ellos los indicios de una compaginación inhábil de varias fuentes. En el versículo 8, el Señor mismo comunica a Moisés que el pueblo ha caído en apostasía y se ha fabricado un ídolo. Moisés implora por los pecadores. No obstante, en el versículo 18 se comporta frente a Josué como si no lo supiera, y se encoleriza de manera repentina (versículo 19) cuando ve la escena de la idolatría. En el versículo 14, ha obtenido el perdón de Dios para su pueblo pecador, a pesar de lo cual en los versículos 31 y siguientes sube de nuevo al monte para rogar ese perdón, informa al Señor de la apostasía del pueblo y recibe la seguridad del aplazamiento del castigo. El versículo 35 se refiere a una punición del pueblo por Dios, de la que nada se comunica, mientras que en los versículos 20 a 30 se describe el castigo que el propio Moisés consuma. Es sabido que las partes históricas del libro, que tratan del éxodo, están recorridas por incongruencias y contradicciones todavía más llamativas.

Desde luego, en los hombres del Renacimiento no existía esa actitud crítica respecto de los textos bíblicos; se veían precisados a concebirlos como un relato coherente y luego descubrían que ellos no ofrecían un punto de partida bueno para las artes plásticas. El Moisés de ese pasaje de la Biblia ya había sido informado de la idolatría del pueblo, y se había inclinado por la benignidad y el perdón, no obstante

lo cual sucumbió a un repentino ataque de furia a la vista del Becerro de Oro y de la multitud danzante. No sería asombroso, entonces, que el artista, en su propósito de figurar la reacción del héroe ante esa dolorosa sorpresa, se independizara del texto bíblico por motivos internos. Por lo demás, en modo alguno era algo insólito o denegado a los artistas ese apartamiento de la literalidad de la Sagrada Escritura por motivos menores. Una famosa pintura del Parmigianino, conservada en su ciudad natal, nos muestra a Moisés sentado en la cima de un monte y arrojando las Tablas al suelo, aunque el versículo de la Biblia nos dice expresamente que las despedazó al pie del monte.[13] Ya la figuración de un Moisés sedente no encuentra asidero alguno en el texto bíblico y parece más bien dar la razón a quienes en sus juicios han supuesto que la estatua de Miguel Angel no se proponía fijar ningún momento particular de la vida del héroe.

Más importante que la infidelidad hacia el texto sagrado es, por cierto, la trasmudación que, de acuerdo con nuestra interpretación, ha emprendido Miguel Angel con el carácter de Moisés. Según los testimonios de la tradición, era un varón irascible y proclive a los estallidos pasionales. En uno de sus raptos de cólera santa había aniquilado al egipcio que maltrataba a un israelita, y por eso se vio precisado a huir del país hacia el desierto. En uno de esos estallidos de afectos había despedazado las dos Tablas que el propio Dios escribiera. Cuando la tradición informa sobre esos rasgos de carácter, es sin duda imparcial y conserva la impresión de una gran personalidad que vivió en otro tiempo. Pero Miguel Angel ha situado en el monumento funerario del papa un Moisés diferente, superior al Moisés histórico o tradicional. Ha retrabajado el motivo del quebrantamiento de las Tablas de la Ley; no deja que la cólera de Moisés las destruya, sino que apacigua esa cólera, o al menos le inhibe el camino de la acción, por la amenaza de que pudieran hacerse pedazos. Así ha introducido en la figura de Moisés algo nuevo, sobrehumano, y su imponente volumen físico, y el vigor de su desafiante musculatura, se convierten en el

[13] [La pintura del Parmigianino a que se hace referencia es, sin duda, el panel monocromo en la bóveda de Chiesa della Steccata, en Parma. No obstante, el profesor Quentin Bell ha señalado que una inspección atenta de la pintura no apoya la hipótesis de que Moisés fue situado en la cima de un monte. Los nueve estudios previos para el Moisés (cf. A. E. Popham, 1953) señalan con mayor claridad todavía que se intentó situar la figura dentro de una construcción arquitectónica más general.]

medio de expresión corporal para el supremo logro psíquico asequible a un ser humano: sujetar su propia pasión en beneficio de una destinación a la que se ha consagrado, y subordinándose a ella.

Es lícito poner fin aquí a la interpretación de la estatua de Miguel Ángel. Todavía podría preguntarse por los motivos del artista cuando escogió a Moisés, y a uno tan trasmudado, para el monumento funerario del papa Julio II. Muchos autores coinciden en señalar que esos motivos han de buscarse en el carácter del papa y en la relación del artista con él. Julio II era afín a Miguel Angel porque buscaba realizar lo grande y lo violento, sobre todo lo colosal. Era un hombre de acción; se podía indicar su meta: aspiraba a la unificación de Italia bajo el dominio del papado. Lo que únicamente varios siglos después conseguiría una conjunción de diversos poderes, quería lograrlo él solo, un individuo, en el breve lapso e imperio que le estaba deparado, impaciente y con violentos medios. Supo apreciar a Miguel Ángel como a un igual, pero a menudo lo hizo padecer por su carácter irascible y su falta de miramientos. El artista tenía conciencia de poseer esa misma vehemencia en el logro de sus propósitos, y acaso, como pensador que era de más profunda visión, vislumbró la infructuosidad a que ambos estaban condenados. Así introdujo a su Moisés en el monumento funerario del papa, no sin reproche para el difunto y, para él mismo, como una admonición que en esa crítica lo elevaba sobre su propia naturaleza.

IV

En 1863, un inglés, W. Watkiss Lloyd, consagró al Moisés de Miguel Angel un breve libro. Cuando tuve a mi alcance este escrito de 46 páginas, tomé conocimiento de su contenido con sensaciones encontradas. Era una oportunidad de experimentar otra vez, en la propia persona, cuán indignos motivos infantiles suelen cooperar en nuestro trabajo al servicio de una gran causa. Lamentaba que Lloyd hubiera anticipado tanto de lo que yo apreciaba como el resultado de mi propio empeño, y sólo en una segunda instancia fui capaz de alegrarme con esa inesperada corroboración. Por lo demás, nuestros caminos divergen en un punto decisivo.

Lloyd señala, en primer lugar, que las descripciones habituales de la estatua son incorrectas: Moisés no está a punto

de levantarse de golpe,[14] la mano derecha no toma la barba, sólo su índice la toca todavía.[15] Por otra parte, ha visto —lo cual importa mucho más— que la postura figurada en Moisés sólo puede esclarecerse por la referencia retrospectiva a un momento anterior, no figurado, y que la superposición y el pasaje de los cordones del lado izquierdo de la barba hacia la derecha están destinados a indicar que aquella mano y ese lado de la barba estuvieron antes en una relación estrecha, en actitud natural. Pero él emprende otro camino para restablecer esa vecindad deducida de una manera necesaria: no hace que la mano se introduzca en la barba, sino que la barba pase junto a la mano. Declara que habría que representarse «la cabeza de la estatua, un momento antes de la repentina perturbación, vuelta por completo hacia la derecha por encima de la mano, que en ese instante sostenía las Tablas de la Ley como lo hace ahora». La presión ejercida (por las Tablas) sobre el hueco de la mano hace que sus dedos se abran naturalmente bajo los rizos que caen, y el repentino giro de la cabeza hacia el lado contrario tiene por consecuencia que una parte de los cordones de la barba sean retenidos un instante por la mano que permanece inmóvil; así se forma aquella guirnalda que debe ser entendida como una estela («*wake*»).

En cuanto a la otra posibilidad, de un acercamiento previo de la mano derecha a la mitad izquierda de la barba, Lloyd se abstiene de admitirla por una consideración que prueba cuán cerca ha pasado de nuestra interpretación. No es posible —dice— que el profeta, ni siquiera en un estado de indignación suprema, haya podido adelantar la mano para apartar de ese modo su barba. En ese caso la posición de los dedos habría sido muy otra, y además las Tablas habrían debido caerse a consecuencia de ese movimiento, pues estaban sostenidas por la presión de la mano derecha; a menos

[14] «*But he is not rising or preparing to rise; the bust is fully upright, not thrown forward for the alteration of balance preparatory for such a movement...*» {«Pero no se está incorporando o preparando para incorporarse; el busto permanece totalmente vertical, no inclinado hacia adelante para la alteración del equilibrio previo a dicho movimiento...»}. (Lloyd, 1863, pág. 10.)

[15] «*Such a description is altogether erroneous; the fillets of the beard are detained by the right hand but they are not held, nor grasped, enclosed or taken hold of. They are even detained but momentarily —momentarily engaged, they are on the point of being free for disengagement*» {«Esa descripción es completamente errónea; la mano derecha detiene los cordones de la barba pero no los sostiene, ni los toma, encierra o apresa. Incluso ese detenimiento es momentáneo —momentáneamente retenidos, están a punto de quedar liberados»}. (*Ibid.*, pág. 11.)

que se atribuyera a la figura, para retener a pesar de ello las Tablas, un movimiento harto indiestro, imaginar lo cual sería en verdad una profanación («*unless clutched by a gesture so awkward, that to imagine it is profanation*»).

Es fácil ver dónde reside la omisión del autor. Ha interpretado correctamente los rasgos llamativos de la barba como los indicios de un movimiento trascurrido, pero luego omitió aplicar el mismo razonamiento a los detalles no menos forzados que se advierten en la posición de las Tablas. Valoriza sólo los indicios de la barba, y no los de las Tablas, cuya posición acepta como la originaria. Así extravía el camino hacia una concepción como la nuestra, que, valorando ciertos detalles inaparentes, obtiene una interpretación sorprendente de la figura toda y de sus propósitos.

Pero, ¿no estaremos nosotros sobre una pista falsa? ¿No atribuiremos peso y significación a unos detalles que para el artista eran indiferentes, que él plasmó de manera puramente arbitraria o por ciertos motivos formales, tal como ahora los vemos, sin depositar ahí secreto alguno? ¿No habremos corrido la suerte de tantos intérpretes que creen ver con nitidez lo que el artista no quiso crear conciente ni inconcientemente? Yo no puedo pronunciarme sobre eso. No sé decir si es admisible atribuir una imprecisión tan ingenua a un artista como Miguel Angel, en cuyas obras pugna por expresarse un contenido tan rico de pensamiento, ni si ello es aceptable justamente respecto de los rasgos llamativos y raros de la estatua de Moisés. Por último, y con todo el temor del caso, uno puede agregar todavía que la culpa de esta incertidumbre es compartida por el artista con los intérpretes. Miguel Angel hartas veces ha ido en sus creaciones hasta los límites extremos de lo que el arte puede expresar; acaso el Moisés no resultó del todo logrado si su propósito era dejar colegir la tormenta de la violenta excitación a partir de los indicios que, trascurrida ella, quedan en el subsiguiente reposo.

Apéndice
(1927)

Varios años después de aparecido mi trabajo sobre el Moisés de Miguel Angel, publicado en 1914 en *Imago* —sin mención de mi nombre—, por gentileza de Ernest Jones llegó a mis manos un número de *Burlington Magazine for Connoisseurs* (**38**, nº 217, abril de 1921), que no pudo menos que reavivar mi interés hacia la interpretación de la estatua por mí propuesta. En ese número [págs. 157-66] se incluye un breve artículo de H. P. Mitchell sobre dos bronces del siglo XII, hoy existentes en el Ashmolean Museum de Oxford, que se atribuyen a un destacado artista de aquella época, Nicolás de Verdún. Otras obras de su mano se conservan en Tournay, Arras y Klosterneuburg, cerca de Viena; el Sepulcro de los Tres Reyes en Colonia es considerada su obra maestra.

Ahora bien, una de las estatuillas estudiadas por Mitchell es un Moisés (de unos 23 centímetros de alto), caracterizado a salvo de cualquier duda por las Tablas de la Ley agregadas a su figura. También este Moisés está sentado, envuelto en un manto de ricos pliegues; su rostro muestra una expresión agitada por las pasiones, acaso pesarosa, y su mano derecha toma la larga barba del mentón y aprieta sus cordones entre la palma y el pulgar como si fueran unas tenazas; vale decir, realiza el mismo movimiento que en la figura 2 de mi ensayo se supuso como estadio previo de aquella posición en que ahora vemos perseverar al Moisés de Miguel Angel.

Un vistazo a la ilustración que acompaño permite discernir la principal diferencia entre ambas figuraciones, separadas por más de tres siglos. El Moisés del artista lorenés sostiene las Tablas con su mano izquierda por su borde superior y las apoya sobre su rodilla; si uno trasfiere las Tablas al otro lado y las confía al brazo derecho, obtiene la situación inicial para el Moisés de Miguel Angel. Si mi concepción sobre el gesto de tomarse-la-barba es admisible, el Moisés de 1180 nos refleja un momento de aquella tormenta de las pasiones; en cambio, la estatua de San Pietro in Vincoli nos muestra la calma tras la tempestad.

Creo que el hallazgo aquí comunicado eleva la verosimilitud de la interpretación que ensayé en mi trabajo de 1914. Quizás un especialista en arte pueda llenar el hiato temporal entre el Moisés de Nicolás de Verdún y el del maestro del Renacimiento italiano documentando tipos de Moisés del período intermedio entre ambos.



El Moisés atribuido a Nicolás de Verdún.

Sobre la psicología del colegial (1914)

Nota introductoria

«Zur Psychologie des Gymnasiasten»

Ediciones en alemán

1914 En el *Festschrift* {número especial de homenaje} conmemorativo del 50º aniversario de la fundación del K. k. Erzherzog Rainer-Realgymnasium (octubre).
1926 *Almanach 1927*, págs. 43-6.
1928 *GS*, **11**, págs. 287-90.
1935 *Z. psychoanal. Päd.*, **9**, págs. 307-10.
1946 *GW*, **10**, págs. 204-7.
1972 *SA*, **4**, págs. 235-40.

Traducciones en castellano *

1944 «Sobre la psicología del colegial». *EA*, **19**, págs. 283-8. Traducción de Ludovico Rosenthal.
1954 Igual título. *SR*, **19**, págs. 249-52. El mismo traductor.
1968 Igual título. *BN* (3 vols.), **3**, págs. 169-72.
1972 Igual título. *BN* (9 vols.), **5**, págs. 1892-4.

Entre los nueve y los diecisiete años de edad (1865-1873), Freud estudió en el «Leopoldstädter Kommunalreal- und Obergymnasium» de Viena, conocido popularmente como «Sperlgymnasium» por estar situado en la calle Sperl. Más tarde su nombre fue modificado y se lo designó «K. k. Erzherzog Rainer-Realgymnasium». El presente trabajo fue escrito para una compilación destinada a celebrar el 50º aniversario de la fundación del colegio. En una carta a un condiscípulo escrita el 16 de junio de 1873 (1941*i*), Freud detalla los pormenores de su examen final del bachillerato,

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xi y *n.* 6.}

mencionando en particular el ensayo sobre la elección de una profesión, al que hace referencia en este escrito (pág. 248) y que fuera calificado como «sobresaliente» por los examinadores.

James Strachey

Uno tiene un raro sentimiento cuando a edad tan avanzada vuelve a recibir la orden de redactar una «composición en alemán» para el colegio; pero obedece de manera automática, como aquel veterano que a la voz de «¡Atención!» se ve constreñido a llevarse las manos a las costuras del pantalón dejando caer al suelo su paquetito. Es asombroso cuán pronto dice uno que sí, que colaborará, como si en el último medio siglo nada hubiera cambiado. Y, sin embargo, uno ha envejecido desde entonces, frisa ya los sesenta años, y tanto el sentimiento del propio cuerpo como el espejo le muestran de manera indudable cuánto lleva ya ardiendo la vela de su vida.

Todavía diez años atrás pudo uno tener momentos en los que repentinamente volvió a sentirse joven; cuando, ya barbicano y con todas las cargas del ciudadano y padre de familia, andaba por las calles de la ciudad natal y de improviso tropezó con este o estotro señor anciano, pero bien conservado, a quien saludó casi humillado porque había reconocido en él a uno de sus profesores de la escuela secundaria. Pero después uno se quedó parado, siguiéndolo, meditativo, con la vista: «¿Es realmente él, o sólo alguien que se le parece hasta inducir a engaño? ¡Pero cuán joven se le ve, y tú que has envejecido tanto! ¿Es posible que estos hombres, antaño para nosotros los representantes de los adultos, fueran tan poco mayores que nosotros?».

El presente quedó entonces como en penumbra, y los años vividos entre los diez y los dieciocho se empinaron desde los rincones de la memoria con sus presentimientos y errores, sus trasformaciones dolorosas y éxitos entusiasmantes, las primeras miradas a un mundo sepultado de la cultura, que, por lo menos a mí, me serviría más tarde de inigualado consuelo en la lucha por la vida; los primeros contactos con las ciencias, entre las que uno pensaba poder elegir aquella a la que prestaría sus servicios —sin duda alguna inapreciables—. Y creí acordarme de que toda esa época estuvo recorrida por un presentimiento que al comienzo se anunciaba sólo quedamente, hasta que pudo vestirse con palabras

expresadas en la composición del examen de bachillerato: en mi vida, yo quería hacer alguna contribución a nuestro humano saber.

Luego me hice médico, pero en verdad más bien psicólogo, y pude crear una nueva disciplina psicológica, el llamado «psicoanálisis», que hoy atarea a médicos e investigadores de países cercanos y de países lejanos donde se habla otras lenguas, provocando alabanzas y censuras —aunque desde luego apenas se habla de él en la propia patria—.

Como psicoanalista debo interesarme más por los procesos afectivos que por los intelectuales, más por la vida anímica inconciente que por la conciente. El sacudimiento que me causó el encuentro con mi antiguo profesor de la escuela secundaria me advierte que debo hacer una primera confesión: No sé qué nos reclamaba con más intensidad ni qué era más sustantivo para nosotros: ocuparnos de las ciencias que nos exponían o de la personalidad de nuestros maestros. Lo cierto es que esto último constituyó en todos nosotros una corriente subterránea nunca extinguida, y en muchos el camino hacia las ciencias pasaba exclusivamente por las personas de los maestros; era grande el número de los que se atascaban en este camino, y algunos —¿por qué no confesarlo?— lo extraviaron así para siempre.

Los cortejábamos o nos apartábamos de ellos, les imaginábamos simpatías o antipatías probablemente inexistentes, estudiábamos sus caracteres y sobre la base de estos formábamos o deformábamos los nuestros. Provocaron nuestras más intensas revueltas y nos compelieron a la más total sumisión; espiábamos sus pequeñas debilidades y estábamos orgullosos de sus excelencias, de su saber y su sentido de la justicia. En el fondo los amábamos mucho cuando nos proporcionaban algún fundamento para ello; no sé si todos nuestros maestros lo han notado. Pero no se puede desconocer que adoptábamos hacia ellos una actitud particularísima, acaso de consecuencias incómodas para los afectados. De antemano nos inclinábamos por igual al amor y al odio, a la crítica y a la veneración. El psicoanálisis llama «ambivalente» a ese apronte de opuesta conducta, y no le causa turbación alguna pesquisar la fuente de esa ambivalencia de sentimientos.

Nos ha enseñado, en efecto, que las actitudes afectivas hacia otras personas, tan relevantes para la posterior conducta de los individuos, quedaron establecidas en una época insospechadamente temprana. Ya en los primeros seis años de la infancia el pequeño ser humano ha consolidado la índole y el tono afectivo de sus vínculos con personas del mismo

sexo y del opuesto; a partir de entonces puede desarrollarlos y trasmudarlos siguiendo determinadas orientaciones, pero ya no cancelarlos. Las personas en quienes de esa manera se fija son sus padres y sus hermanos. Todas las que luego conozca devendrán para él unos sustitutos de esos primeros objetos del sentimiento (acaso, junto a los padres, también las personas encargadas de la crianza), y se le ordenarán en series que arrancan de las «*imagos*», como decimos nosotros, del padre, de la madre, de los hermanos y hermanas, etc. Así, esos conocidos posteriores han recibido una suerte de herencia de sentimientos, tropiezan con simpatías y antipatías a cuya adquisición ellos mismos han contribuido poco; toda la elección posterior de amistades y relaciones amorosas se produce sobre la base de huellas mnémicas que aquellos primeros arquetipos dejaron tras sí.

Entre las *imagos* de una infancia que por lo común ya no se conserva en la memoria, ninguna es más sustantiva para el adolescente y para el varón maduro que la de su padre. Una necesidad objetiva orgánica ha introducido en esta relación una ambivalencia de sentimientos cuya expresión más conmovedora podemos asir en el mito griego del rey Edipo. El varoncito se ve precisado a amar y admirar a su padre, quien le parece la criatura más fuerte, buena y sabia de todas; Dios mismo no es sino un enaltecimiento de esta imagen del padre, tal como ella se figura en la vida anímica de la primera infancia. Pero muy pronto entra en escena el otro lado de esta relación de sentimiento. El padre es discernido también como el hiperpotente perturbador de la propia vida pulsional, deviene el arquetipo al cual uno no sólo quiere imitar, sino eliminar para ocupar su lugar. Ahora coexisten, una junto a la otra, la moción tierna y la hostil hacia el padre, y ello a menudo durante toda la vida, sin que una pueda cancelar a la otra. En tal coexistencia de los opuestos reside el carácter de lo que llamamos «ambivalencia de sentimientos».

En la segunda mitad de la infancia se apronta una alteración de este vínculo con el padre, alteración cuyo grandioso significado apenas imaginamos. El varoncito empieza a salir de la casa y a mirar el mundo real, y ahí fuera hará los descubrimientos que enterrarán su originaria alta estima {*Hochschätzung*} por su padre y promoverán su desasimiento de este primer ideal. Halla que el padre no es el más poderoso, sabio, rico; empieza a descontentarle, aprende a criticarlo y a discernir cuál es su posición social; después, por lo común le hace pagar caro el desengaño que le ha deparado. Todo lo promisorio, pero también todo lo chocante,

que distingue a la nueva generación reconoce por condición este desasimiento respecto del padre.

Es en esta fase del desarrollo del joven cuando se produce su encuentro con los maestros. Ahora comprendemos nuestra relación con los profesores de la escuela secundaria. Estos hombres, que ni siquiera eran todos padres, se convirtieron para nosotros en sustitutos del padre. Por eso se nos aparecieron, aun siendo muy jóvenes, tan maduros, tan inalcanzablemente adultos. Trasferíamos sobre ellos el respeto y las expectativas del omnisciente padre de nuestros años infantiles, y luego empezamos a tratarlos como a nuestro padre en casa. Les salimos al encuentro con la ambivalencia que habíamos adquirido en la familia, y con el auxilio de esta actitud combatimos con ellos como estábamos habituados a hacerlo con nuestro padre carnal. Si no tomáramos en cuenta lo que ocurre en la crianza de los niños y en la casa familiar, nuestro comportamiento hacia los maestros sería incomprensible; pero tampoco sería disculpable.

Otras vivencias, difícilmente menos importantes, tuvimos como estudiantes secundarios con los sucesores de nuestros hermanos y hermanas, con nuestros compañeros; pero estarán destinadas a escribirse en otra hoja. El jubileo de la escuela retiene nuestro pensamiento junto a los profesores.

Bibliografía e índice de autores

[Los títulos de libros y de publicaciones periódicas se dan en bastardilla, y los de artículos, entre comillas. Las abreviaturas utilizadas para las publicaciones periódicas fueron tomadas de la *World List of Scientific Periodicals* (Londres, 1952; 4ª ed., 1963-65). Otras abreviaturas empleadas en este libro figuran *supra*, págs. xii-xiii. Los números en negrita corresponden a los volúmenes en el caso de las revistas y otras publicaciones, y a los tomos en el caso de libros. Las cifras entre paréntesis al final de cada entrada indican la página o páginas de este libro en que se menciona la obra en cuestión. Las letras en bastardilla anexas a las fechas de publicación (tanto de obras de Freud como de otros autores) concuerdan con las correspondientes entradas de la «Bibliografía general» que será incluida en el volumen 24 de estas *Obras completas*.

Esta bibliografía cumple las veces de índice onomástico para los autores de trabajos especializados que se mencionan a lo largo del volumen. Para los autores no especializados, y para aquellos autores especializados de los que no se menciona ninguna obra en particular, consúltese el «Indice alfabético».

{En las obras de Freud se han agregado entre llaves las referencias a la *Studienausgabe* (*SA*), así como a las versiones castellanas de Santiago Rueda (*SR*), Biblioteca Nueva (*BN*, 1972-75, 9 vols.) o *Revista de Psicoanálisis* (*RP*), y a las incluidas en los volúmenes correspondientes a esta versión de Amorrortu editores (*AE*). En las obras de otros autores se consignan, también entre llaves, las versiones castellanas que han podido verificarse con las fuentes de consulta bibliográfica disponibles.}]

Abel, K. (1884) *Über den Gegensinn der Urworte*, Leipzig. (72, 179)

Abraham, K. (1911*a*) «Über die determinierende Kraft des Namens», *Zbl. Psychoanal.*, **2**, pág. 133. {«Sobre el poder determinante de los nombres», en *Estudios so-

bre psicoanálisis y psiquiatría, Buenos Aires: Hormé, 1ª parte, cap. 4, pág. 29.} (62)

(1914) «Über Einschränkungen und Umwandlungen der Schaulust bei den Psychoneurotikern», *Jb. Psychoanal.*, **6**, pág. 25. {«Restricciones y transformaciones de la escoptofilia en psiconeuróticos», en *Psicoanálisis clínico*, Buenos Aires: Hormé, cap. 9, pág. 128. En *RP*, **4**, nº 1, 1945-46, pág. 80.} (130)

Atkinson, J. J. (1903) *Primal Law*, Londres. Incluido en Lang, A., *Social Origins*, Londres, 1903. (128, 144)

Avebury, Lord: *véase* Lubbock, J.

Bachofen, J. J. (1861) *Das Mutterrecht*, Stuttgart. (146)

Bastian, A. (1874-75) *Die deutsche Expedition an der Loango-Küste* (2 vols.), Jena. (52-3)

Batchelor, J. (1901) *The Ainu and their Folk-Lore*, Londres. (84)

Bleuler, E. (1910*b*) «Vortrag über Ambivalenz» (Berna), informe en *Zbl. Psychoanal.*, **1**, pág. 266. (37)

Blumentritt, F. (1891) «Über die Eingeborenen der Insel Palawan», *Globus*, **59**, pág. 181. (60)

Boas, F. (1888) «The Central Eskimo», *Sixth Ann. Rep. Bur. Amer. Ethn.*, pág. 399. (64)

(1890) «Second General Report on the Indians of British Columbia», *Report of Sixtieth Meeting of the British Association*, pág. 562. (59)

Boito, C. (1883) *Leonardo, Michelangelo, Andrea Palladio*, 2ª ed., Milán. (220)

Breuer, J. y Freud, S. (1895): *véase* Freud, S. (1895*d*).

Brown, W. (1845) *New Zealand and its Aborigines*, Londres. (49)

Burckhardt, J. (1927) *Der Cicerone*, Leipzig. (1ª ed., 1855.) {*El cicerone*, Barcelona: Iberia.} (220, 222)

Cameron, A. L. P. (1885) «Notes on some Tribes of New South Wales», *J. anthrop. Inst.*, **14**, pág. 344. (14)

Codrington, R. H. (1891) *The Melanesians*, Oxford. (20, 22, 86)

Crawley, E. (1902) *The Mystic Rose. A Study of Primitive Marriage*, Londres. (23)

Darwin, C. (1871) *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (2 vols.), Londres. {*El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, Madrid: Edaf.} (128)

(1875) *The Variation of Animals and Plants under Domestication* (2 vols.), 2ª ed., Londres. (1ª ed., 1868.) (127)

Dobrizhoffer, M. (1784) *Historia de Abiponibus* (3 vols.), Viena. {*Historia de los abipones*, Del Chaco.} (61-2)
Dorsey, J. O. (1884) «An Account of the War Customs of the Osages», *Amer. Nat.*, **18**, pág. 113. (45)
Durkheim, E. (1898) «La prohibition de l'inceste et ses origines», *Année sociolog.*, **1**, pág. 1. (119, 123, 126)
(1902) «Sur le totémisme», *Année sociolog.*, **5**, pág. 82. (119, 123)
(1905) «Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes», *Année sociolog.*, **8**, pág. 118. (119, 123)
(1912) *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, París. {*Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires: Schapire.} (116)
Eder, M. D. (1913) «Augenträume», *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, **1**, pág. 157. (133)
Einstein, A. y Freud, S.: *véase* Freud, S. (1933*b* [1932]).
Ellis, H. (1911*a*) *The World of Dreams*, Londres. Trad. al alemán por H. Kurella, *Die Welt der Träume*, Würzburg, 1911. (208)
(1914) *Studies in the Psychology of Sex*, vol. IV: *Sexual Selection in Man*, Filadelfia. Trad. al alemán por H. Kurella, *Die Gattenwahl beim Menschen mit Rücksicht auf Sinnesphysiologie und allgemeine Biologie*, Würzburg, 1906. {*Selección sexual en el hombre*, vol. IV de *Estudios de psicología sexual*, Madrid: Reus editores.} (125)
Ellis, W. (1832-36) *Polynesian Researches*, 2ª ed. (4 vols.), Londres. (58)
Encyclopaedia Britannica (1910-11) 11ª ed., Cambridge. (27-8, 80)
Ferenczi, S. (1913*a*) «Ein kleiner Hahnemann», *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, **1**, pág. 240. {«Un pequeño gallo», en *Sexo y psicoanálisis*, Buenos Aires: Hormé, cap. IX, pág. 171.} (132-3, 154)
(1913*c*) «Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes», *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, **1**, pág. 124. {«Estadios en el desarrollo del sentido de la realidad», en *Sexo y psicoanálisis*, Buenos Aires: Hormé, cap. VIII, pág. 153. En *RP*, **5**, nº 3, 1947-48, pág. 807.} (188)
(1913*d*) «Zur Augensymbolik», *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, **1**, pág. 161. {«Sobre el simbolismo del ojo», en «Simbolismo», *Sexo y psicoanálisis*, Buenos Aires: Hormé, cap. X, pág. 190.} (133)
Fison, L. (1885) «The Nanga», *J. anthrop. Inst.*, **14**, pág. 14. (20)

Fison, L. y Howitt, A. W. (1880) *Kamilaroi and Kurnai*, Melbourne. (23, 25, 114)
Fraser, J. (1892) *The Aborigines of New South Wales*, Sydney. (64)
Frazer, J. G. (1910) *Totemism and Exogamy* (4 vols.), Londres. (12-4, 20-2, 105-11, 116-27, 134, 141)
(1911*a*) *The Magic Art* (2 vols.) (*The Golden Bough*, 3ª ed., parte I), Londres. (49, 57, 83-7, 150, 152)
(1911*b*) *Taboo and the Perils of the Soul* (*The Golden Bough*, 3ª ed., parte II), Londres. (36, 43-54, 56, 58-63, 100-1)
(1912) *Spirits of the Corn and of the Wild* (2 vols.) (*The Golden Bough*, 3ª ed., parte V), Londres. (141, 156)
(1914) *Adonis, Attis, Osiris*, 3ª ed. (2 vols.) (*The Golden Bough*, 3ª ed., parte IV), Londres. (45)
{Existe versión castellana abreviada de *La rama dorada*, México: Fondo de Cultura Económica.}
Freud, S. (1895*d*) En colaboración con Breuer, J., *Studien über Hysterie* {*Estudios sobre la histeria*}, Viena; reimpresión, Francfort, 1970. *GS*, **1**, pág. 3; *GW*, **1**, pág. 77 (estas ediciones no incluyen las contribuciones de Breuer); *SE*, **2** (incluye las contribuciones de Breuer). {*SA*, «Ergänzungsband» (Volumen complementario), pág. 37 (sólo la parte IV: «Zur Psychotherapie der Hysterie»); *SR*, **10**, pág. 7; *BN*, **1**, pág. 39 (estas ediciones no incluyen las contribuciones de Breuer); *AE*, **2** (incluye las contribuciones de Breuer).} (197)
(1900*a* [1899]) *Die Traumdeutung* {*La interpretación de los sueños*}, Viena. *GS*, **2-3**; *GW*, **2-3**; *SE*, **4-5**. {*SA*, **2**; *SR*, **6-7**, y **19**, pág. 217; *BN*, **2**, pág. 343; *AE*, **4-5**.} (5, 67, 70, 78, 98, 103, 152, 173, 196, 198-201, 212, 218)
(1901*a*) *Über den Traum* {*Sobre el sueño*}, Wiesbaden. *GS*, **3**, pág. 189; *GW*, **2-3**, pág. 643; *SE*, **5**, pág. 629. {*SR*, **2**, pág. 159; *BN*, **2**, pág. 721; *AE*, **5**, pág. 613.} (173)
(1901*b*) *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* {*Psicopatología de la vida cotidiana*}, Berlín, 1904. *GS*, **4**, pág. 3; *GW*, **4**; *SE*, **6**. {*SR*, **1**; *BN*, **3**, pág. 755; *AE*, **6**.} (102, 171, 209)
(1905*c*) *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* {*El chiste y su relación con lo inconciente*}, Viena. *GS*, **9**, pág. 5; *GW*, **6**; *SE*, **8**. {*SA*, **4**, pág. 9; *SR*, **3**, pág. 7; *BN*, **3**, pág. 1029; *AE*, **8**.} (62, 190)
(1905*d*) *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* {*Tres en-*

Freud, S. *(cont.)*
sayos de teoría sexual}, Viena. *GS*, **5**, pág. 3; *GW*, **5**, pág. 29; *SE*, **7**, pág. 125. {*SA*, **5**, pág. 37; *SR*, **2**, pág. 7, y **20**, pág. 187; *BN*, **4**, pág. 1169; *AE*, **7**, pág. 109.} (26, 92, 183)

(1907*b*) «Zwangshandlungen und Religionsübungen» {«Acciones obsesivas y prácticas religiosas»}, *GS*, **10**, pág. 210; *GW*, **7**, pág. 129; *SE*, **9**, pág. 116. {*SA*, **7**, pág. 11; *SR*, **18**, pág. 35; *BN*, **4**, pág. 1337; *AE*, **9**, pág. 97.} (163)

(1908*d*) «Die "kulturelle" Sexualmoral und die moderne Nervosität» {«La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna»}, *GS*, **5**, pág. 143; *GW*, **7**, pág. 143; *SE*, **9**, pág. 179. {*SA*, **9**, pág. 9; *SR*, **13**, pág. 27; *BN*, **4**, pág. 1249; *AE*, **9**, pág. 159.} (4, 163)

(1909*b*) «Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben» {«Análisis de la fobia de un niño de cinco años»}, *GS*, **8**, pág. 129; *GW*, **7**, pág. 243; *SE*, **10**, pág. 3. {*SA*, **8**, pág. 9; *SR*, **15**, pág. 113; *BN*, **4**, pág. 1365; *AE*, **10**, pág. 1.} (131-2)

(1909*d*) «Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose» {«A propósito de un caso de neurosis obsesiva»}, *GS*, **8**, pág. 269; *GW*, **7**, pág. 381; *SE*, **10**, pág. 155. {*SA*, **7**, pág. 31; *SR*, **16**, pág. 7; *BN*, **4**, pág. 1441; *AE*, **10**, pág. 119.} (78, 89, 91, 102)

(1910*a* [1909]) *Über Psychoanalyse* {*Cinco conferencias sobre psicoanálisis*}, Viena. *GS*, **4**, pág. 349; *GW*, **8**, pág. 3; *SE*, **11**, pág. 3. {*SR*, **2**, pág. 107; *BN*, **5**, pág. 1533; *AE*, **11**, pág. 1.} (169)

(1910*c*) *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* {*Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*}, Viena. *GS*, **9**, pág. 371; *GW*, **8**, pág. 128; *SE*, **11**, pág. 59. {*SA*, **10**, pág. 87; *SR*, **8**, pág. 167; *BN*, **5**, pág. 1577; *AE*, **11**, pág. 53.} (190, 211)

(1910*e*) «Über den Gegensinn der Urworte» {«Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas»}, *GS*, **10**, pág. 221; *GW*, **8**, pág. 214; *SE*, **11**, pág. 155. {*SA*, **4**, pág. 227; *SR*, **18**, pág. 59; *BN*, **5**, pág. 1620; *AE*, **11**, pág. 143.} (72, 163, 179)

(1910*f*) «Brief an Dr. Friedrich S. Krauss über *Anthropophyteia*» {«Carta al Dr. Friedrich S. Krauss sobre *Anthropophyteia*»}, *GS*, **11**, pág. 242; *GW*, **8**, pág. 224; *SE*, **11**, pág. 233. {*SR*, **20**, pág. 139; *BN*, **5**, pág. 1931; *AE*, **11**, pág. 233.} (163)

(1911*b*) «Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens» {«Formulaciones sobre los

Freud, S. *(cont.)*
dos principios del acaecer psíquico»}, *GS*, **5**, pág. 409; *GW*, **8**, pág. 230; *SE*, **12**, pág. 215. {*SA*, **3**, pág. 13; *SR*, **14**, pág. 199; *BN*, **5**, pág. 1638; *AE*, **12**, pág. 217.} (87, 90)

(1911*c* [1910]) «Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)» {«Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (dementia paranoides) descrito autobiográficamente»}, *GS*, **8**, pág. 355; *GW*, **8**, pág. 240; *SE*, **12**, pág. 3. {*SA*, **7**, pág. 133; *SR*, **16**, pág. 77; *BN*, **4**, pág. 1487; *AE*, **12**, pág. 1.} (95)

(1911*d*) «Die Bedeutung der Vokalfolge» {«El valor de la secuencia de vocales»}, *GS*, **11**, pág. 301; *GW*, **8**, pág. 348; *SE*, **12**, pág. 341. {*SR*, **19**, pág. 260; *BN*, **5**, pág. 1643; *AE*, **12**, pág. 365.} (163)

(1911*f*) «"Gross ist die Diana der Epheser!"» {«"¡Grande es Diana Efesia!"»}, extraído de F. Sartiaux, *Villes mortes d'Asie mineure* {Ciudades muertas del Asia menor}, *GW*, **8**, pág. 360; *SE*, **12**, pág. 342. {*SR*, **21**, pág. 187; *BN*, **5**, pág. 1933; *AE*, **12**, pág. 366.} (163)

(1912*a* [1911]) «Nachtrag zu dem autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)» {«Apéndice al caso de paranoia (dementia paranoides) descrito autobiográficamente»}, *GS*, **8**, pág 432; *GW*, **8**, pág. 317; *SE*, **12**, pág. 80. {*SA*, **7**, pág. 201; *SR*, **16**, pág. 139; *BN*, **4**, pág. 1527; *AE*, **12**, pág. 74.} (163)

(1912*e*) «Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung» {«Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico»}, *GS*, **6**, pág. 64; *GW*, **8**, pág. 376; *SE*, **12**, pág. 111. {*SA*, «Ergänzungsband» (Volumen complementario), pág. 169; *SR*, **14**, pág. 104; *BN*, **5**, pág. 1654; *AE*, **12**, pág. 107.} (205)

(1912*g*) «A Note on the Unconscious in Psycho-Analysis» {«Nota sobre el concepto de lo inconciente en psicoanálisis»} (en inglés). Trad. al alemán por H. Sachs, «Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse», 1913. *GS*, **5**, pág. 433; *GW*, **8**, pág. 430; *SE*, **12**, pág. 255. {*SA*, **3**, pág. 25; *SR*, **9**, pág. 93; *BN*, **5**, pág. 1697; *AE*, **12**, pág. 265.} (97)

(1912-13) *Totem und Tabu* {*Tótem y tabú*}, Viena, 1913. *GS*, **10**, pág. 3; *GW*, **9**; *SE*, **13**, pág. 1. {*SA*, **9**, pág.

Freud, S. *(cont.)*
287; *SR*, **8**, pág. 7; *BN*, **5**, pág. 1745; *AE*, **13**, pág. 1.} (163, 188)

(1913*d*) «Märchenstoffe in Träumen» {«Materiales del cuento tradicional en los sueños»}, *GS*, **3**, pág. 259; *GW*, **10**, pág. 2; *SE*, **12**, pág. 281. {*SR*, **19**, pág. 125; *BN*, **5**, pág. 1729; *AE*, **12**, pág. 293.} (163, 210)

(1913*f*) «Das Motiv der Kästchenwahl» {«El motivo de la elección del cofre»}, *GS*, **10**, pág. 243; *GW*, **10**, pág. 24; *SE*, **12**, pág. 291. {*SA*, **10**, pág. 181; *SR*, **18**, pág. 69; *BN*, **5**, pág. 1868; *AE*, **12**, pág. 303.} (163)

(1913*j*) «Das Interesse an der Psychoanalyse» {«El interés por el psicoanálisis»}, *GS*, **4**, pág. 313; *GW*, **8**, pág. 390; *SE*, **13**, pág. 165. {*SR*, **12**, pág. 73; *BN*, **5**, pág. 1851; *AE*, **13**, pág. 165.} (163)

(1913*k*) Prólogo a J. G. Bourke, *Der Unrat in Sitte, Brauch, Glauben und Gewohnheitsrecht der Völker* {Elementos escatológicos en las costumbres, los usos, las creencias y el derecho consuetudinario de los pueblos}, Leipzig. Trad. al alemán de *Scatologic Rites of All Nations* {Ritos escatológicos de todos los pueblos}, *GS*, **11**, pág. 249; *GW*, **10**, pág. 453; *SE*, **12**, pág. 335. {*SR*, **20**, pág. 148; *BN*, **5**, pág. 1939; *AE*, **12**, pág. 355.} (163)

(1914*b*) «Der Moses des Michelangelo» {«El Moisés de Miguel Angel»}, *GS*, **10**, pág. 257; *GW*, **10**, pág. 172; *SE*, **13**, pág. 211. {*SA*, **10**, pág. 195; *SR*, **18**, pág. 83; *BN*, **5**, pág. 1876; *AE*, **13**, pág. 213.} (190)

(1914*c*) «Zur Einführung des Narzissmus» {«Introducción del narcisismo»}, *GS*, **6**, pág. 155; *GW*, **10**, pág. 138; *SE*, **14**, pág. 69. {*SA*, **3**, pág. 37; *SR*, **14**, pág. 171; *BN*, **6**, pág. 2017; *AE*, **14**, pág. 65.} (92)

(1914*d*) «Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung» {«Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico»}, *GS*, **4**, pág. 411; *GW*, **10**, pág. 44; *SE*, **14**, pág. 3. {*SR*, **12**, pág. 100; *BN*, **5**, pág. 1895; *AE*, **14**, pág. 1.} (93)

(1915*b*) «Zeitgemässes über Krieg und Tod» {«De guerra y muerte. Temas de actualidad»}, *GS*, **10**, pág. 315; *GW*, **10**, pág. 324; *SE*, **14**, pág. 275. {*SA*, **9**, pág. 33; *SR*, **18**, pág. 219; *BN*, **6**, pág. 2101; *AE*, **14**, pág. 273.} (78, 163)

(1916*b*) «Mythologische Parallele zu einer plastischen Zwangsvorstellung» {«Paralelo mitológico de una representación obsesiva plástica»}, *GS*, **10**, pág. 240; *GW*, **10**, pág. 398; *SE*, **14**, pág. 337. {*SA*, **7**, pág. 119; *SR*,

Freud, S. *(cont.)*
18, pág. 135; *BN*, **7**, pág. 2429; *AE*, **14**, pág. 344.} (163)

(1916-17 [1915-17]) *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* {*Conferencias de introducción al psicoanálisis*}, Viena. *GS*, **7**; *GW*, **11**; *SE*, **15-16**. {*SA*, **1**, pág. 33; *SR*, **4-5**; *BN*, **6**, pág. 2123; *AE*, **15-16**.} (171, 173)

(1918*a* [1917]) «Das Tabu der Virginität (Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens, III)» {«El tabú de la virginidad (Contribuciones a la psicología del amor, III)»}, *GS*, **5**, pág. 212; *GW*, **12**, pág. 161; *SE*, **11**, pág. 193. {*SA*, **5**, pág. 211; *SR*, **13**, pág. 81; *BN*, **7**, pág. 2444; *AE*, **11**, pág. 185.} (78, 164)

(1918*b* [1914]) «Aus der Geschichte einer infantilen Neurose» {«De la historia de una neurosis infantil»}, *GS*, **8**, pág. 439; *GW*, **12**, pág. 29; *SE*, **17**, pág. 3. {*SA*, **8**, pág. 125; *SR*, **16**, pág. 143; *BN*, **6**, pág. 1941; *AE*, **17**, pág. 1.} (209)

(1919*g*) Prólogo a T. Reik, *Probleme der Religionspsychologie* {Problemas de la psicología de las religiones}, *GS*, **11**, pág. 256; *GW*, **12**, pág. 325; *SE*, **17**, pág. 259. {*SR*, **20**, pág. 159; *BN*, **7**, pág. 2812; *AE*, **17**, pág. 255.} (164)

(1919*h*) «Das Unheimliche» {«Lo ominoso»}, *GS*, **10**, pág. 369; *GW*, **12**, pág. 229; *SE*, **17**, pág. 219. {*SA*, **4**, pág. 241; *SR*, **18**, pág. 151; *BN*, **7**, pág. 2483; *AE*, **17**, pág. 215.} (90, 164)

(1921*c*) *Massenpsychologie und Ich-Analyse* {*Psicología de las masas y análisis del yo*}, Viena. *GS*, **6**, pág. 261; *GW*, **13**, pág. 71; *SE*, **18**, pág. 69. {*SA*, **9**, pág. 61; *SR*, **9**, pág. 7; *BN*, **7**, pág. 2563; *AE*, **18**, pág. 63.} (78, 162, 164)

(1923*d* [1922]) «Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert» {«Una neurosis demoníaca en el siglo XVII»}, *GS*, **10**, pág. 409; *GW*, **13**, pág. 317; *SE*, **19**, pág. 69. {*SA*, **7**, pág. 283; *SR*, **18**, pág. 187; *BN*, **7**, pág. 2677; *AE*, **19**, pág. 67.} (164)

(1925*d* [1924]) *Selbstdarstellung* {*Presentación autobiográfica*}, Viena, 1934. *GS*, **11**, pág. 119; *GW*, **14**, pág. 33; *SE*, **20**, pág. 3. {*SR*, **9**, pág. 239; *BN*, **7**, pág. 2761; *AE*, **20**, pág. 1.} (5, 176)

(1927*c*) *Die Zukunft einer Illusion* {*El porvenir de una ilusión*}, Viena. *GS*, **11**, pág. 411; *GW*, **14**, pág. 325; *SE*, **21**, pág. 3. {*SA*, **9**, pág. 135; *SR*, **14**, pág. 7; *BN*, **8**, pág. 2961; *AE*, **21**, pág. 1.} (162, 164)

Freud, S. *(cont.)*
(1930*a* [1929]) *Das Unbehagen in der Kultur* {*El malestar en la cultura*}, Viena. *GS*, **12**, pág. 29; *GW*, **14**, pág. 421; *SE*, **21**, pág. 59. {*SA*, **9**, pág. 191; *SR*, **19**, pág. 11; *BN*, **8**, pág. 3017; *AE*, **21**, pág. 57.} (4, 164)
(1932*a* [1931]) «Zur Gewinnung des Feuers» {«Sobre la conquista del fuego»}, *GS*, **12**, pág. 141; *GW*, **16**, pág. 3; *SE*, **22**, pág. 185. {*SA*, **9**, pág. 445; *SR*, **19**, pág. 91; *BN*, **8**, pág. 3090; *AE*, **22**, pág. 169.} (164)
(1933*a* [1932]) *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* {*Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*}, Viena. *GS*, **12**, pág. 151; *GW*, **15**; *SE*, **22**, pág. 3. {*SA*, **1**, pág. 447; *SR*, **17**, pág. 7; *BN*, **8**, pág. 3101; *AE*, **22**, pág. 1.} (74, 164, 199)
(1933*b* [1932]) *Warum Krieg?* {*¿Por qué la guerra?*}, París. *GS*, **12**, pág. 349; *GW*, **16**, pág. 13; *SE*, **22**, pág. 197. {*SA*, **9**, pág. 271; *SR*, **18**, pág. 245; *BN*, **8**, pág. 3207; *AE*, **22**, pág. 179.} (164)
(1936*a*) «Brief an Romain Rolland (Eine Erinnerungsstörung auf der Akropolis)» {«Carta a Romain Rolland (Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis»}, *GW*, **16**, pág. 250; *SE*, **22**, pág. 239. {*SA*, **4**, pág. 283; *SR*, **20**, pág. 241; *BN*, **9**, pág. 3328; *AE*, **22**, pág. 209.} (212)
(1937*d*) «Konstruktionen in der Analyse» {«Construcciones en el análisis»}, *GW*, **16**, pág. 43; *SE*, **23**, pág. 257. {*SA*, «Ergänzungsband» (Volumen complementario), pág. 393; *SR*, **21**, pág. 353; *BN*, **9**, pág. 3365; *AE*, **23**, pág. 255.} (212)
(1938*a*) «Ein Wort zum Antisemitismus» {«Comentario sobre el antisemitismo»}, *Die Zukunft* (París), nº 7, 25 de noviembre, pág. 2. *SE*, **23**, pág. 289. {*BN*, **9**, pág. 3424; *AE*, **23**, pág. 289.} (164)
(1939*a* [1934-38]) *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* {*Moisés y la religión monoteísta*}, Amsterdam. *GW*, **16**, pág. 103; *SE*, **23**, pág. 3. {*SA*, **9**, pág. 455; *SR*, **20**, pág. 7; *BN*, **9**, pág. 3241; *AE*, **23**, pág. 1.} (5, 162, 164, 234)
(1940*a* [1938]) *Abriss der Psychoanalyse* {*Esquema del psicoanálisis*}, *GW*, **17**, pág. 65; *SE*, **23**, pág. 141. {*SA*, «Ergänzungsband» (Volumen complementario), pág. 407 (sólo el cap. VI: «Die psychoanalytische Technik»); *SR*, **21**, pág. 67; *BN*, **9**, pág. 3379; *AE*, **23**, pág. 133.} (159)
(1940*c* [1922]) «Das Medusenhaupt» {«La cabeza de

Freud, S. *(cont.)*
Medusa»}, *GW*, **17**, pág. 47; *SE*, **18**, pág. 273. {*SR*, **21**, pág. 51; *BN*, **7**, pág. 2697; *AE*, **18**, pág. 270.} (164)
(1941*i* [1873]) «Ein Jugendbrief» {«Carta sobre el bachillerato»}, *Int. Z. Psychoanal.-Imago*, **26**, pág. 5. (Incluido también en 1960*a* y 1969*a*.) {*SR*, **21**, pág. 369; *BN*, **1**, pág. 1.} (245)
(1950*a* [1887-1902]) *Aus den Anfängen der Psychoanalyse* {*Los orígenes del psicoanálisis*}, Londres. Abarca las cartas a Wilhelm Fliess, manuscritos inéditos y el «Entwurf einer Psychologie» {«Proyecto de psicología»}, 1895. *SE*, **1**, pág. 175 {incluye 29 cartas, 13 manuscritos y el «Proyecto de psicología». *SR*, **22**, pág. 13; *BN*, **9**, pág. 3433, y **1**, pág. 209; incluyen 153 cartas, 14 manuscritos y el «Proyecto de psicología»; *AE*, **1**, pág. 211 (el mismo contenido que *SE*).} (4-5, 78, 162)
(1958*a* [1911]) En colaboración con Oppenheim, D. E., «Träume im Folklore» {«Sueños en el folklore»}, *Dreams in Folklore*, Nueva York, parte II, pág. 69. Publicado también en S. Freud, *Über Träume und Traumdeutungen*, Francfort: Fischer Taschenbuch Verlag, 1971, pág. 53. *SE*, **12**, pág. 177. (163)
(1960*a*) *Briefe 1873-1939* (ed. por E. L. Freud), Francfort. (2ª ed. aumentada, Francfort, 1968.) {*Epistolario*, Barcelona: Plaza y Janés, 2 vols.} (216)
(1969*a* [1872-74]) Siete cartas y dos tarjetas postales a Emil Fluss, en «Some Early Unpublished Letters of Freud», *Int. J. Psycho.-Anal.*, **50**, pág. 419. El original alemán apareció en 1969: *Die Neue Rundschau*, **80**, pág. 678.
Gillen, F. J. y Spencer, B.: *véase* Spencer, B. y Gillen, F. J.
Goldenweiser, A. (1910) «Totemism, an Analytical Study», *J. Am. Folk-Lore*, **23**, pág. 179. (112)
Gramberg, J. S. G. (1872) «Eene maand in de binnenlanden van Timor», *Verh. batavia Genoot.*, **36**, pág. 161. (44)
Grasset, J. (1904) «La sensation du déjà vu; sensation du déjà entendu; du déjà éprouvé; illusion de fausse reconnaissance», *J. psychol. norm. et path.*, **1**, pág. 17. (208-9)
Grimm, H. (1900) *Leben Michelangelo's*, 9ª ed., Berlín y Stuttgart. (219-20, 222)
Guillaume, E. (1876) «Michel-Ange Sculpteur», *Gazette des Beaux-Arts*, pág. 96. (220-1)
Guis, Le Père J. (1902) «Les Canaques», *Missions Catholiques*, **34**, pág. 208. (60)
Haddon, A. C. (1902) «Presidential Address to the Anthro-

pological Section», *Report of the Seventy-Second Meeting of the British Association*, pág. 738. (116, 118)

Haeberlin, P. (1912) «Sexualgespenster», *Sexualprobleme*, **8**, pág. 96. (71)

Howitt, A. W. (1904) *The Native Tribes of South-East Australia*, Londres. (124)

Howitt, A. W. y Fison, L.: *véase* Fison, L. y Howitt, A. W.

Hubert, H. y Mauss, M. (1899) «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», *Année sociologique*, **2**, pág. 29. (142)

(1904) «Esquisse d'une théorie générale de la magie», *Année sociologique*, **7**, pág. 1. (82)

Jevons, F. B. (1902) *An Introduction to the History of Religion*, 2ª ed., Londres. (1ª ed., 1896.) (139)

Jones, E. (1955) *Sigmund Freud: Life and Work*, **2**, Londres y Nueva York. (Las páginas que se mencionan en el texto remiten a la edición inglesa.) {*Vida y obra de Sigmund Freud*, Buenos Aires: Hormé, **2**.} (5, 216)

Joustra, M. (1902) «Het leven, de zeden en gewoonten der Bataks», *Meded. ned. Zend.*, **46**, pág. 385. (21)

Jung, C. G. (1908) *Der Inhalt der Psychose*, Berlín. (177)

(1911-12) «Wandlungen und Symbole der Libido», *Jb. psychoanalyt. psychopath. Forsch.*, **3**, pág. 120, y **4**, pág. 162; en forma de libro: Leipzig y Viena, 1912. {*Transformaciones y símbolos de la libido*, Buenos Aires: Paidós.} (7, 148, 152, 188)

(1913) «Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie», *Jb. psychoanalyt. psychopath. Forsch.*, **5**, pág. 307; en forma de libro: Leipzig y Viena, 1913. {*Teoría del psicoanálisis*, México: Nacional.} (7)

Junod, H. A. (1898) *Les Ba-Ronga*, Neuchâtel. (21)

Justi, C. (1900) *Michelangelo*, Leipzig. (220, 223-5, 233)

Kaempfer, E. (1727) *The History of Japan* (2 vols.), Londres. (52)

Keane, A. H. (1899) *Man, Past and Present*, Cambridge. (113)

Kleinpaul, R. (1898) *Die Lebendigen und die Toten in Volksglauben, Religion und Sage*, Leipzig. (64-5)

Knackfuss, H. (1900) *Michelangelo*, 6ª ed., Bielefeld y Leipzig. (227)

Knapp, F. (1906) *Michelangelo*, Stuttgart y Leipzig. (224, 233)

Labbé, P. (1903) *Un bagne russe, l'île de Sakhaline*, París. (84)

Lambert, Le Père (1900) *Moeurs et superstitions des Néo-Calédoniens*, Nouméa. (20)

Lang, A. (1903) *Social Origins*, Londres. (Incluye Atkinson, J. J., *Primal Law.*) (113-4, 119)
(1905) *The Secret of the Totem*, Londres. (13, 111-5, 119, 121, 123, 128-9)
(1910-11) «Totemism», *Encyclopaedia Britannica*, 11ª ed., **27**, pág. 79. (19)
(1911) «Lord Avebury on Marriage, Totemism, and Religion», *Folk-Lore*, **22**, pág. 402. (129)
Leslie, D. (1875) *Among the Zulus and Amatongas*, 2ª ed., Edimburgo. (23)
Low, H. (1848) *Sarawak*, Londres. (45)
Lozano, P. (1733) *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*, Córdoba. (61)
Lubbock, J. (Lord Avebury) (1870) *The Origin of Civilisation*, Londres. {*Los orígenes de la civilización y la condición primitiva del hombre*, Buenos Aires: Albatros.} (23, 114)
Lübke, W. (1863) *Geschichte der Plastik*, Leipzig. (220, 222, 233)
Lloyd, W. Watkiss (1863) *The Moses of Michael Angelo*, Londres. (238-40)
Maori, A Pakeha (seudónimo de F. E. Manning) (1884) *Old New Zealand*, nueva ed., Londres. (49)
Marett, R. R. (1900) «Pre-Animistic Religion», *Folk-Lore*, **11**, pág. 162. (79, 93, 95)
Marillier, L. (1898) «La place du totémisme dans l'évolution religieuse», *Rev. Hist. Relig.*, **37**, pág. 204. (142)
Mariner, W. (1818) *An Account of the Natives of the Tonga Islands*, 2ª ed. (2 vols.), Londres. (1ª ed., 1817). (59)
Mauss, M. y Hubert, H.: *véase* Hubert, H. y Mauss, M.
Max-Müller, F. (1897) *Contributions to the Science of Mythology* (2 vols.), Londres. (113)
McLennan, J. F. (1865) *Primitive Marriage*, Edimburgo. (Reimpreso en la obra del mismo autor *Studies in Ancient History*, Londres, 1876.) (112, 123-4)
(1869-70) «The Worship of Animals and Plants», *Fortnightly Rev.*, nueva serie, **6**, págs. 407 y 562; nueva serie, **7**, pág. 194. (Reimpreso en la obra del mismo autor *Studies in Ancient History: Second Series*, Londres, 1896.) (13, 103, 112)
Morgan, L. H. (1877) *Ancient Society*, Londres. {*La sociedad primitiva*, México: Lib. Novarro.} (16, 124)
Moustier, M. y Zweifel, J.: *véase* Zweifel, J. y Moustier, M.
Müller, S. (1857) *Reizen en Onderzoekingen in den Indischen Archipel*, Amsterdam. (46)

Müntz, E. (1895) *Histoire de l'art pendant la Renaissance: Italie*, París. (220-1)

Parkinson, R. (1907) *Dreissig Jahre in der Südsee*, Stuttgart. (20)

Paulitschke, P. (1893-96) *Ethnographie Nordost-Afrikas* (2 vols.), Berlín. (44)

Peckel, P. G. (1908) «Die Verwandtschaftsnamen des mittleren Neumecklenburg», *Anthropos*, **3**, pág. 456. (20)

Pickler, J. y Somló, F. (1900) *Der Ursprung des Totemismus*, Berlín. (113)

Popham, A. E. (1953) *The Drawings of Parmigianino*, Londres. (237)

Rank, O. (1907) *Der Künstler, Ansätze zu einer Sexualpsychologie*, Leipzig y Viena. (26, 189)

(1912*c*) *Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage*, Leipzig y Viena. (26, 190)

(1913*a*) «Eine noch nicht beschriebene Form des Ödipus-Traumes», *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, **1**, pág. 151. (133)

Reinach, S. (1905-12) *Cultes, mythes et religions* (4 vols.), París. (82, 94, 104-5, 110, 116, 155, 157)

Reitler, R. (1913*a*) «Zur Augensymbolik», *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, **1**, pág. 159. (133)

Ribbe, C. (1903) *Zwei Jahre unter den Kannibalen der Salomo-Inseln*, Dresde. (22)

Rivers, W. H. R. (1909) «Totemism in Polynesia and Melanesia», *J. R. Anthrop. Inst.*, **39**, pág. 156. (120)

Roth, H. Ling (1896) *The Natives of Sarawak and British North Borneo* (2 vols.), Londres. (84)

Schreber, D. (1903) *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, Leipzig. {*Memorias de un enfermo nervioso*, Buenos Aires: Letra Viva, Carpeta de Psicoanálisis.} (95)

Silberer, H. (1909) «Bericht über eine Methode, gewisse symbolische Halluzinations-Erscheinungen hervorzurufen und zu beobachten», *Jb. psychoanalyt. psychopath. Forsch.*, **1**, pág. 513. (152)

Smith, W. Robertson (1894) *Lectures on the Religion of the Semites*, nueva ed. (2ª), Londres. (1ª ed., 1889.) (135-42, 145, 148-9, 152-3)

Somló, F. y Pickler, J.: *véase* Pickler, J. y Somló, F.

Spencer, B. y Gillen, F. J. (1899) *The Native Tribes of Central Australia*, Londres. (17, 116-7, 119)

Spencer, H. (1870) «The Origin of Animal Worship», *Fortnightly Rev.*, nueva serie, **7**, pág. 535. (113)

(1893) *The Principles of Sociology*, 3ª ed., **1**, Londres. (1ª ed., 1876.) (79-80, 96-7, 113)

Sperber, H. (1912) «Über den Einfluss sexueller Momente

auf Entstehung und Entwicklung der Sprache», *Imago*, **1**, pág. 405. (180)

Springer, A. (1895) *Raffael und Michelangelo*, **2**, Leipzig. (220, 222)

Steinmann, E. (1899) *Rom in der Renaissance*, Leipzig. (221)

Stekel, W. (1911*c*) «Die Verpflichtung des Namens», *Z. Psychother. med. Psychol.*, **3**, pág. 110. (62)

Storfer, A. J. (1911) *Zur Sonderstellung des Vatermords*, Leipzig y Viena. (19)

Taylor, R. (1870) *Te Ika a Maui*, 2ª ed., Londres. (1ª ed., 1855.) (36, 50, 64)

Teit, J. A. (1900) *The Thompson Indians of British Columbia (Jesup North Pacific Expedition, I)*, Nueva York. (59)

Thode, H. (1908) *Michelangelo: kritische Untersuchungen über seine Werke*, **1**, Berlín. (218-20, 224-7, 233)

Thomas, N. W. (1910-11*a*) «Magic», *Encyclopaedia Britannica*, 11ª ed., **17**, pág. 304. (87)

(1910-11*b*) «Taboo», *Encyclopaedia Britannica*, 11ª ed., **26**, pág. 337. (28)

Tylor, E. B. (1889) «A Method of Investigating the Development of Institutions», *J. Anthrop. Inst.*, **18**, pág. 245. (23)

(1891) *Primitive Culture*, 3ª ed. (2 vols.), Londres. (1ª ed., 1871.) {*Cultura primitiva*, Madrid: Ayuso.} (79, 81-3, 86)

Westermarck, E. (1901) *The History of Human Marriage*, 3ª ed., Londres. (1ª ed., 1891.) (17)

(1906-08) *The Origin and Development of the Moral Ideas* (2 vols.), Londres. (64-5, 67, 125)

Wigan, A. L. (1844) *A New View of Insanity: The Duality of the Mind, proved by the Structure, Functions, and Diseases of the Brain, and by the Phenomena of Mental Derangement*, etc., Londres. (208)

Wilken, G. A. (1884) «Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel», *Ind. Gids*, **6** (parte I), pág. 925. (84, 121)

Wilson, C. Heath (1876) *Life and Works of Michelangelo Buonarroti*, Londres. (222)

Wölfflin, H. (1899) *Die klassische Kunst: eine Einführung in die italienische Renaissance*, Munich. {*El arte clásico*, Buenos Aires: El Ateneo.} (223)

Wulff, M. (Woolf, M.) (1912) «Beiträge zur infantilen Sexualität», *Zbl. Psychoanal.*, **2**, pág. 6. (131)

Wundt, W. (1906) *Völkerpsychologie*, **2**, parte II: *Mythus*

und Religion, Leipzig. (13, 27, 31-4, 64, 68, 70, 79-81, 95)
(1912) *Elemente der Völkerpsychologie*, Leipzig. (103-4, 109, 121-2)
Zweifel, J. y Moustier, M. (1880) *Voyage aux sources du Niger*, Marsella. (56)

Indice alfabético

El presente índice incluye los nombres de autores no especializados, y también los de autores especializados cuando en el texto no se menciona una obra en particular. Para remisiones a obras especializadas, consúltese la «Bibliografía». Este índice fue preparado {para la *Standard Edition*} por la señora R. S. Partridge. {El de la presente versión castellana se confeccionó sobre la base de aquel.}